مقالاتِ حجۃ الاسلام

مجموعہ تالیفات

سیدنا الامام الکبیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس اللہ سرہ

ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان پاکستان
0322-6180738, 061-4519240

تقریر دلپذیر

تاریخ اشاعت............ جمادی الثانی ۱۴۲۷ھ
ناشر..................ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان
طباعت............ سلامت اقبال پریس ملتان

قارئین سے گذارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمدللہ اس کام کیلئے ادارہ میں علماء کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

ملنے کے پتے

ادارہ تالیفات اشرفیہ....چوک فوارہ....ملتان

مکتبہ سید احمد شہید.......اردو بازار.....لاہور — دارالاشاعت.......اُردو بازار.........کراچی
مکتبہ علمیہ.............اکوڑہ خٹک......پشاور — مکتبہ رشیدیہ.......سرکی روڈ.....کوئٹہ
اسلامی کتاب گھر.....خیابان سرسید.....راولپنڈی — مکتبہ دارالاخلاص....قصہ خوانی بازار.....پشاور

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K — 119-121- HALLIWELL ROAD
(ISLAMIC BOOKS CENTERE — BOLTON BLI 3NE. (U.K.)

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض ناشر

شیخ الہند اکیڈمی، دارالعلوم دیوبند کے قیام کا اہم ترین مقصد حضرات اکابرِ دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ کے علوم و معارف کا احیاء اور ان کی تصنیفات، رسائل، مکتوبات اور مواعظ کی حسبِ ضرورت تحقیق، تخریج، تسہیل، تشریح اور ترجمے کے بعد از سر نو اشاعت کرنا ہے۔

اب سے پہلے اکیڈمی ہذا کی جانب سے مختلف موضوعات پر متعدد علمی و معلوماتی کتابوں کی طباعت کے ساتھ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی، اپنے موضوع پر نہایت جامع اور معرکۃ الآراء دو کتابیں "ایضاح الادلہ" اور "ادلۂ کاملہ" تشریح و تسہیل کے بعد زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکی ہیں۔ اِس وقت بھی کئی ایک کتابیں کتابت، تحقیق اور ترجمے وغیرہ کے مراحل سے گذر رہی ہیں، جن کی ان شاء اللہ مستقبل قریب میں اشاعت عمل میں آجائے گی۔

مجلس شوریٰ دارالعلوم دیوبند کے موقر اراکین نے احقر کے تعلق سے اپنے حسنِ ظن کے باعث اُسے اکیڈمی کے نگران اعلیٰ کی نازک اور اہم ذمے داری سونپی۔ اور یہ فیصلہ کیا کہ حضرات اکابر

رحمہم اللہ کی تمام تحریریں ترتیب و تحقیق، تخریج اور ترجمے کے ساتھ، یک جا اور سیٹ کی شکل میں شائع کی جائیں۔ نیز یہ کہ اس مبارک اور بنیادی کام کی ابتداء سرخیلِ کارواں قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ کی مولفات، رسائل اور مکتوبات سے کی جائے۔

احقر نے مجلس کے فیصلے کے مطابق اپنی بے پناہ تجارتی اور غیر علمی مصروفیات کے باوجود اس سلسلے میں ممکنہ جد و جہد شروع کر دی۔ ملک کے بعض معتبر و مستند اہل قلم علمائے کرام سمیت دار العلوم دیوبند کے موقر اساتذۂ کرام سے حضرت نانوتویؒ کی کتابوں کی، سیٹ کے انداز پر اشاعت کے حوالے سے متعدد بار گفتگو کی۔ بالخصوص حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی، حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی، حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری، حضرت مولانا ریاست علی صاحب بجنوری، حضرت مولانا نور عالم صاحب خلیل امینی اور حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب قاسمی وغیرہم کے ساتھ زیادہ تفصیلی تبادلۂ خیال کیا۔

ان حضرات نے نہ صرف یہ کہ اس کام کی بابت نہایت قیمتی مشورے دیے؛ بلکہ ہر ممکن تعاون کی بھی یقین دہانی کرائی۔ چناں چہ طے پایا کہ حضرت نانوتویؒ کے الفاظ میں کسی بھی قسم کی ترمیم، تبدیلی، حذف و اضافے سے مکمل گریز کیا جائے، تاکہ استنادی حیثیت کسی طرح متاثر نہ ہو۔ اگر کہیں وضاحت کی ضرورت محسوس ہو، تو حاشیے پر کی جائے۔

حضرات اراکین مجلس شوریٰ کی تجویز اور مذکورہ بالا حضرات

اساتذۂ دارالعلوم کی حوصلہ افزائی نے احقر کے ارادے کو مزید جلا بخشی۔ چناں چہ حضرت نانوتویؒ کے علوم کو تصنیفات، رسائل اور مکتوبات کے عنوان سے تین حصوں میں تقسیم کر کے تین جواں سال اور باصلاحیت فضلائے دارالعلوم کو الگ الگ حصوں پر کام کرنے کی ذمے داری سونپ دی گئی۔ اور حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ اس کے نگراں قرار پائے۔

زیرِ مطالعہ کتاب، اِس مبارک سلسلے کی پہلی کڑی اور یک جا سیٹ کی شکل میں اشاعتِ علومِ اکابر کا حرفِ آغاز ہے۔ ان شاء اللہ کچھ عرصے میں حضرت نانوتویؒ کے علوم نئے رنگ و آہنگ کے ساتھ آپ کے ہاتھوں تک پہنچ جائیں گے۔

کتاب کو نذرِ قارئین کرتے ہوئے جہاں احقر کا دل اللہ رب العزت کے بے پایاں شکر کے جذبات سے معمور ہے، وہیں راقم سطور حضرت اقدس مہتمم صاحب دامت برکاتہم، گرامی مرتبت حضرات اراکین شوریٰ، خصوصاً گرامی قدر حضرت مولانا غلام رسول صاحب خاموش مدظلہ اور گرامی عزت حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم صاحب بنارسی مدظلہ - جن کے مشورے اور نیک دعائیں ہر موڑ پر احقر کے شاملِ حال رہیں - کے شکریے کے ساتھ ان سب محسنین کا بے حد مشکور ہے، جن کا کسی قسم کا تعاون اس کتاب کی اشاعتِ جدید کے تعلق سے شامل رہا، خصوصاً حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی سمیت مذکورۃ الصدر حضرات اساتذۂ دارالعلوم کا - نیز برادر مکرم جناب مولانا مزمل علی صاحب آسامی استاذ دارالعلوم دیوبند بھی احقر کی جانب سے شکریے کے مستحق ہیں کہ موصوف کی شبانہ روز اور مخلصانہ سعی سے یہ کام منظرِ عام پر

آسکا۔

کتابِ ہذا کی تحقیق، مشکل اور دقیق الفاظ کی تشریح، محاورات کی وضاحت اور جدید قواعدِ اردو رسم الخط کی رعایت برتتے ہوئے، فل اسٹاپ، کومہ، ڈیش، نئے پیراگراف اور ذیلی عناوین قائم کر کے مضمونِ کتاب کو نسبتاً زیادہ سہل الفہم بنانے کی مشکل خدمت برادرِ عزیز مولانا عبدالرشید بستوی رفیق تالیف و ترجمہ مرکز المعارف ہوجائی آسام / برانچ دیوبند نے انجام دی ہے۔ اِس طرح وہ احقر کی جانب سے شکریے کے بجاطور پر مستحق ہوگئے ہیں۔

دعا ہے کہ اللہ رب العزت اس مبارک سلسلے کی پہلی کڑی کو قبول فرما کر آخری کڑی کی جلد از جلد تکمیل کے اسباب مہیا فرمائے، تمام معاونین ومحسنین کو بہتر سے بہتر صلہ عطا فرمائے اور اکیڈمی کے تعلق سے احقر کو بیش از بیش خدمات انجام دینے کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین

مخلص

بدرالدین اجمل علی القاسمی

رکن شوریٰ وخادم شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند

۱۴؍شعبان ۱۴۲۱ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ گفتگو

حجۃ اللہ فی الارض قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نور اللہ مرقدہ کی تحریروں کو سمجھنا اور آپ کے علوم و معارف کی گہرائیوں تک پہنچنا کتنا کچھ دشوار اور مشکل مرحلہ ہے، اِس کا اندازہ تو وہی حضرات لگا سکتے ہیں، جنھیں علمِ کلام قدیم و جدید، منطق و فلسفہ، علم ہیئت اور اقلیدس کے دقیق و پیچیدہ فنی و اصطلاحی الفاظ و محاورات کے استحضار اور مذاہبِ عالم اور فرقِ باطلہ کی موشگافیوں، شاطرانہ عیاریوں، کج بحثیوں اور اسلام کے بنیادی عقائد و تعلیمات کے خلاف ریشہ دوانیوں کی بصیرت افروز معلومات کے ساتھ ساتھ قرآن و سنت کے علوم سے بھی خاصی مناسبت ہو۔ آخر کچھ تو وجہ ہے کہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ جیسے متبحر عالم، بالغ نظر و بے نظیر محدث اور یکتائے روزگار مفسر نے حضرت نانوتویؒ کی اردو کی بعض کتابیں خود حضرت ہی سے سبقاً سبقاً پڑھیں۔

ان تمام باتوں کے باوجود حضرت نانوتویؒ کی کتابوں کی تحقیق کرنے، نئے پیراگراف اور مضمون سے ہم آہنگ جدید عنوانات قائم کرنے کی جو خدمت ذمے دارانِ شیخ الہند اکیڈمی نے مجھ ایسے بے مایہ و

تہی دست کے سپرد کی ہے، اُسے فضلِ ایزدی اور ذمے دارانِ اکیڈمی کے حسنِ ظن کے سوا اور کس لفظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے؟ خدا کرے کہ احقر اِن حضرات کے حسنِ ظن کا بھرم کسی حد تک باقی رکھنے میں کامیاب رہا ہو۔

حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کی دیگر کتابوں کی طرح ہم دست کتاب "تقریرِ دل پذیر" کے بھی متعدد ایڈیشن مختلف جگہوں سے شائع ہو چکے ہیں۔ مگر دو ایڈیشن اپنی بعض خصوصیات کے باعث زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ ایک تو وہ قدیم نسخہ جو مطبع بحر العلوم لکھنؤ سے جناب مولانا غلام محمد خاں صاحب مالکِ مطبع کے زیر اہتمام متوسط سائز کے دو سواسّی صفحات پر شائع ہوا۔ اِس نسخے کی اہمیت اِس بنا پر ہے کہ یہ حضرت نانوتویؒ کے نسخۂ دستخطی خاص کی بعینہٖ نقل ہے۔ نیز شروع میں فہرستِ مضامین شامل کی گئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کتابِ ہذا کی حضرت نانوتویؒ کی طرف سے تکمیل کے بعد کا غالباً یہ پہلا ایڈیشن ہے۔ جس میں حضرت کی عبارت میں کسی قسم کی تبدیلی، یا حذف و اضافہ نہیں کیا گیا ہے حتیٰ کہ الفاظ کے املاء میں بھی کسی طرح کی تبدیلی نہیں کی گئی ہے۔

واضح ہو کہ کتابِ ہذا کا پہلا ایڈیشن جو مطبع صدیقی بریلی سے شائع ہوا تھا، وہ نامکمل اور صرف ایک سو ستر صفحات پر ہی مشتمل تھا۔ کئی سالوں کے بعد حضرت نے خدام کے التماس پر اس کی تکمیل کا کام شروع کیا۔ مگر ابھی تکمیل بھی مکمل نہ ہو سکی تھی کہ حضرت کا وقتِ موعود آگیا۔ جیسا کہ مطبع بحر العلوم کے نسخے میں ص: ۲۷۰ پر اس بات کی وضاحت بھی موجود ہے۔

دوسرا نسخہ وہ ہے، جو ۱۳۴۶ھ میں حضرت مولانا سید محمد میاں

صاحب دیو بندی رحمہ اللہ کی جانب سے بعض عنوانات کے اضافے اور نئے پیراگراف قائم کیے جانے کے بعد مطبع قاسمی دیو بند نے شائع کیا۔ اِس نسخے کی اہمیت اِن دو باتوں کے سوا یہ بھی ہے کہ بعد کے تمام نسخے تقریباً اِسی کی نقل ہیں۔

اِن دونوں نسخوں کی مذکورہ بالا خصوصیات کے باوصف اُن کی بعض خامیاں ایسی ہیں، جن کا دور کیا جانا خود کتاب اور قارئینِ کتاب کے حق میں نہایت ضروری اور بے حد اہم ہے۔ کہ بحر العلوم کا ایڈیشن عنوانات، پیراگراف، صحیح اردو املاء اور رسم الخط کے اصول کی رعایت سے یکسر عاری، مسلسل مضمون کی مانند پھیلتا چلا گیا ہے۔ اور کتاب کے خاتمے پر ہی یہ سلسلہ رکا ہے۔

جب کہ مطبع قاسمی کے نسخے میں اِن خامیوں کی تو کسی حد تک اصلاح کی گئی ہے، مگر بعض ایسی باتیں شامل ہو گئی ہیں، جن سے کتاب کی استنادی حیثیت یقیناً مجروح ہوتی ہے۔ مثلاً: اصل کتاب میں موجود تتابعِ اضافات اور فارسی تراکیب کو بدل کر اردو کے قالب میں ڈھال دیا گیا، یا سہولتِ فہم کی خاطر بعض الفاظ کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ جیسا کہ قارئین، ذیل کی سطور سے خود اِس کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ بہ طور مشتے نمونہ از خروارے دو چار مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

"جب انسان کہ باتفاق اشرفِ افرادِ جہان ہے اس قدر ذلیل و نکوم ٹھہرا....." (ص: ۵، مطبع بحر العلوم)

"جب انسان کہ باتفاق اہلِ عقل اشرف المخلوقات ہے اس قدر ذلیل اور نکوم ٹھہرا....." (ص: ۵، مطبع قاسمی)

"چناں چہ رنگریز وغیرہ جو وسیلۂ رنگ پوشاک ہیں دیکھئے موصوفِ

رنگ نہیں کہلاتے" (ص: ۲۱۱، مطبع بحر العلوم)

"چناں چہ رنگریز وغیرہ جو وسیلہ رنگین ہو جانے پوشاک کے ہیں اُن کو دیکھئے وہ کبھی موصوفِ رنگ نہیں کہلاتے" (ص: ۲۲۸، مطبع قاسمی)

"مگر چوں کہ زید، عمر وغیرہ نامہائے بنی آدم موقعِ تخصیص و تمیز میں بولتے ہیں" (ص: ۲۲۹، مطبع بحر العلوم)

"مگر چوں کہ زید و عمر وغیرہ بنی آدم کے ناموں کو موقع تخصیص و تمیز میں بولتے ہیں" (ص: ۲۷۰، مطبع قاسمی)

مطبع بحر العلوم لکھنؤ کا نسخہ چوں کہ حضرت کے دستخطی نسخے کی بعینہٖ نقل ہے، اس لیے زیرِ نظر ایڈیشن کی ترتیب میں اُسی کو سامنے رکھا گیا ہے اور بعض لفظی جزوی اختلاف کو چھوڑ کر جہاں جہاں مطبع قاسمی کے نسخے کی عبارت میں نسخۂ مذکور کی عبارت سے اختلاف، یا اُس پر اضافہ ہے، اُس کی حاشیے پر وضاحت کر دی گئی ہے۔

راقم سطور نے زیرِ نظر ایڈیشن میں اِس بات کا خصوصیت کے ساتھ اہتمام کیا ہے کہ حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کی عبارت اور آپ کے الفاظ میں ہرگز کسی قسم کی تبدیلی در نہ آنے پائے۔ اور کوشش کی ہے کہ کومے، فل اسٹاپ، سوالیہ نشان، ڈیش، سیمی کولن اور قوس کی علامتوں کے ذریعے کتاب کے مضمون و مفہوم کو سہل اور واضح کیا جائے۔ نیز یہ کہ جو الفاظ مشکل اور پیچیدہ تھے، ان کا مرادی مفہوم فرہنگِ آصفیہ اور آصف اللغات جیسے معتبر و مستند اردو لغات کی مدد سے حاشیے پر لکھ دیا گیا ہے۔ اگر کہیں کوئی لفظ مفیدِ معنی بڑھایا گیا ہے، تو اُسے قوس میں کر کے نمایاں کر دیا گیا ہے۔ البتہ بعض الفاظ کے املاء کو ضرور درست کیا

گیا ہے۔ مثلاً "اوس" کی جگہ "اُس"، "پھونچا" کی جگہ "پہنچا" اور "تسپر" کی جگہ "پھر" وغیرہ۔ اسی طرح اردو زبان کے قواعدِ املاء کی رعایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہر لفظ کو الگ الگ لکھا گیا ہے۔ چناں چہ، اس لیے، کے لیے، کے متعلق وغیرہ الفاظ کو الگ الگ لکھا گیا ہے۔ علاوہ ازیں احقر نے کسی قسم کا تصرف اپنی جانب سے نہیں کیا ہے۔

نئے عنوانات کے حوالے سے زیادہ تر مطبع بحر العلوم کے نسخے سے مدد لی گئی ہے، جب کہ نئے پیراگراف لگانے کے سلسلے میں مطبع قاسمی کے نسخے کو سامنے رکھا گیا ہے۔ نیز مؤخر الذکر نسخے میں جہاں جہاں مفید حواشی درج ہیں، انھیں بھی زیر نظر ایڈیشن میں جگہ دی گئی ہے۔

اِس تفصیل کا مقصد یہ ہے کہ ناظرین کرام علی وجہ البصیرت اِس ایڈیشن کی انفرادیت اور خوبی سے واقف ہو سکیں۔ اور اگر کہیں غلطی یا سہو راہ پا گیا ہو، تو اُس کی نشان دہی فرمائیں۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ یہ کتاب اولاً متوسط سائز کے صرف ایک سو ستر صفحات تک ہی لکھی گئی تھی، پھر کئی سالوں کے بعد تکمیل کی غرض سے حضرت نانوتویؒ نے اضافہ کیا، جو تمام نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہے کہ شروع کے حصے میں زیادہ آسان، عام فہم اور روز مرہ کی مثالوں کے ذریعے سادہ علمی اسلوب میں گفتگو کی گئی ہے، جب کہ تکمیل کے بعد کے حصے میں کثرت کے ساتھ دقیق اور پیچیدہ علمی و فنی اصطلاحات کا استعمال ہے، جس کی وجہ سے بعد کا حصہ پہلے کی بہ نسبت کہیں زیادہ مشکل، دشوار اور دقت طلب معلوم ہوتا ہے۔

الحاصل، یہ میری خوش بختی ہے کہ مجھے حضرت نانوتویؒ کی عبقری شخصیت کے ساتھ وابستگی کی سعادت نصیب ہو رہی ہے۔ اس

کے لیے احقر حضرات ذمے داران اکیڈمی بالخصوص گرامی قدر حضرت مولانا بدرالدین صاحب اجمل علی القاسمی مدظلہ العالی رکن شوریٰ و نگرانِ اعلیٰ شیخ الہند اکیڈمی کا بے انتہا شکر گذار ہے کہ موصوف محترم نے احقر کو اِس وقیع خدمت کے لائق گردانا اور اِس کی سعادت بخشی۔ نیز استاذِ گرامی مرتبت حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی دامت برکاتہم استاذ حدیث دار العلوم دیوبند کا بے حد مشکور ہے کہ حضرت اقدس نے اِس کام میں احقر کی مکمل رہنمائی اور نگرانی فرمائی۔

اسی طرح گرامی جناب مولانا عبدالخالق صاحب سنبھلی استاذ دارالعلوم دیوبند اور گرامی جناب مولانا مزمل علی صاحب آسامی استاذ دارالعلوم دیوبند بھی راقم کی جانب سے بہت بہت شکریے کے مستحق ہیں کہ اول الذکر نے مسودے پر نظرِ ثانی کی زحمت گوارہ فرمائی اور موخر الذکر نے اپنی سعیٔ پیہم اور مسلسل فکرمندی سے احقر کے ارادوں کو مہمیز کیا اور اِس کتاب کے تعلق سے اُسے ہر ممکن تعاون سے عزت بخشی۔ نیز برادرِ عزیز مولوی ذوالفقار احمد بہرائچی متعلم شعبہ تربیت تالیف وترجمہ شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم کا مشکور ہوں، جنھوں نے کتاب کی تسوید اور پروف ریڈنگ میں احقر کو اپنا گراں قدر تعاون دیا۔

دعاء ہے کہ اللہ رب العزت اِن سب حضرات کو اپنی شایانِ شان صلہ عطا فرمائے۔ (آمین)

عبدالرشید بستوی قاسمی

رفیق تالیف وترجمہ مرکز المعارف ہوجائی آسام، برانچ دیوبند

۱۴ر شعبان ۱۴۲۷ھ

ہزاروں حمد و سپاس اُس خالقِ بے چون کو کہ جس نے عالم کو بنایا اور اُس میں بنی آدم کو رتبۂ اعلیٰ عطا فرمایا۔ ہزار ہا نعمتیں عطا فرما کر سب سے بڑی ایک وہ نعمت دی کہ جس کے باعث سب کائنات سے اشرف ہوا۔ وہ کیا ہے ؟ ایک جوہر بے بہا، عقلِ با صفا ہے۔ کہ حق و باطل، نیک و بد، نفع و نقصان کے جاننے پہچاننے کے لیے ایسا ہے، جیسا سیاہ و سفید، زرد و سرخ، عرض و طول، اچھی بری شکل و صورت کے دریافت کرنے کے لیے آگ کی چمک، یا چاند، سورج، ستاروں کا نور ہے۔ مگر عجب اُس کی قدرت کی نیرنگی (۱) ہے کہ ہر چیز کا ایک جدا رنگ ہے اور ہر شی کا نیا ڈھنگ ہے۔ ہر ایک کی صورت جُدی (۲)، سیرت جدی۔ کوئی اچھی، کوئی بری۔ کوئی کم، کوئی زیادہ۔ نہ کم زیادہ ہو سکے، نہ زیادہ کم ہو سکے، نہ اچھا برا، نہ برا اچھا۔ الغرض عالم کو مختلف بنایا، تا (تاکہ) اُس کی قدرت اور اپنی بے اختیاری پر گواہی دیں۔ (۳)

(۱) نیرنگی جادوگری، افسوں گری۔

(۲) جُدی الگ، علاحدہ۔

(۳) مطبع بحر العلوم لکھنؤ کا طبع شدہ نسخہ، جو احقر کے سامنے ہے، وہ اس کتاب کا حضرت نانوتویؒ کی جانب سے

(باقی صفحہ آئندہ پر)

اسی طرح عقل میں بھی سب کو متفاوت بنایا اور دانش و فہم میں اہلِ فہم کو مختلف پیدا کیا۔ سو جو باتیں کم فہموں سے رہ جاتی ہیں، اس (ان) کو کامل عقل والے حل کرتے ہیں۔ اور جہاں کج فہم بچلتے ہیں(۱) وہاں سے سیدھی عقل والے سیدھے نکلتے ہیں۔ اور اوروں کو سنبھالتے ہیں، اور آپ سنبھلتے ہیں۔

سو ہزاروں رحمتیں اُن کی جانِ پاک پر، کہ آپ بچے اور اوروں کو بچایا اور بھکے ہوؤں کو سیدھا راستہ دکھایا۔ خصوصاً اُس پر کہ جو اِن سب میں بمنزلہ آفتاب کے ستاروں میں ہو۔ اور اس پر، جو اُس کے پیرووں اور یاروں میں ہو۔

دنیا کو دعوتِ فکر

اِس کے بعد گنہ گار، شرم سار، ہیچ مدان بندہ خیر خواہِ خلائق، سب ہندو، مسلمان، نصاریٰ، یہود، مجوس، آتش پرست کی خدمت میں بہ نظرِ خیر خواہی اپنے چند خیالاتِ پریشاں کو جمع کر کے عرض کرتا ہے اور امیدوار ہے کہ سب صاحب اپنے تعصبِ مذہبی اور جی لگی باتوں کی محبت

(بقیہ صفحہ گذشتہ کا حاشیہ)
تکمیل کی غرض سے اضافہ کرنے کے بعد شائع ہونے والا غالباً اولین ایڈیشن ہے۔ جو متوسط سائز کے ۲۸۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں نشان زدہ عبارت وہی ہے، جو نقل کی گئی۔ مگر حضرت مولانا سید محمد میاں صاحب دیوبندیؒ سابق ناظم اعلیٰ جمعیۃ علماء ہند کی طرف سے نئے عنوانات کے اضافے کے ساتھ جو نسخہ مطبع قاسمی دیوبند سے ۱۳۴۶ھ میں شائع ہوا ہے، اس میں نشان زدہ عبارت مختلف ہے۔ جو درج ذیل ہے:
"الغرض عالم کو زیورِ اختلاف سے سنوارا، تاہر چیز اس کی نیرنگیٔ قدرت اور اپنی بے اختیاری پر گواہی دے۔"
نیز اس عبارت کے بعد "ذوق" کا یہ شعر بھی مذکور ہے: ؎

"گلہائے رنگا رنگ سے ہے رونقِ چمن اے ذوق! اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے۔"

ملاحظہ ہو! ایڈیشن مذکور، ص:۱۔
لیکن! لگتا ہے کہ بحر العلوم لکھنؤ کے نسخے کی عبارت خود حضرتؒ کی ہے۔
(۱) بچلنا: بہ ہنا، غلطی کرنا، پھسلنا۔

سے الگ ہو کر میری بات کو سنیں۔ اگر پسند آئے، قبول کریں۔ نہیں تو اصلاح فرمائیں۔ پر (لیکن) ایک بار اول سے آخر تک دیکھ جائیں۔ اور بے سب دیکھے حرف گیر نہ ہوں، کہ شاید پہلی بات کا ثبوت آخر میں نکلے اور آخر کا اول سے کام چلے۔

مگر شدتِ تعصبِ اہلِ زمانہ اور ہر کسی میں خواہش کی پیروی کو دیکھ کر یوں ڈرتا ہوں کہ حسبِ مثلِ مشہور: "نیکی برباد، گنہ لازم" (۱) مجھے کیا کیا کچھ نہ کہیں گے۔ کوئی دیوانہ بتائے گا، کوئی خبطی بتائے گا۔ مگر مجھے کسی سے کیا کام؟ اپنے کام سے کام۔

غرض یہ ہے کہ عالم میں جسے دیکھیے، اُس کی نرالی ہی رسم و راہ نظر آتی ہے۔ اِس لیے اتنا کچھ بنی آدم میں اختلاف نظر آتا ہے کہ کہا نہیں جاتا۔ اتحادِ نوعی اور یگانگتِ ہم جنسی کے بر خلاف فقط اِس اختلاف کے باعث ایک دوسرے کے خون کا پیاسا پھرتا ہے۔ اِس بات کے دیکھنے سے عقلِ نارسا کو سخت حیرانی پیش آئی کہ کس کو حق کہے اور کسے باطل بتائے؟۔ کبھی یوں خیال ہوا کہ شاید سب حق ہوں اور کبھی یوں گمان ہوا کہ عجب کیا جو سب باطل ہوں اور کبھی یوں ٹھنی کہ نہیں، نہ سب حق ہیں، نہ سب باطل۔ کچھ حق، کچھ باطل ہیں۔ پھر اس پر جی تسلی نہ ہوا۔ اِس کی تلاش رہی کہ حق ہے، تو کون ہے اور باطل ہے، تو کون ہے؟۔

الغرض تمیز، حق و باطل کی بہت دشوار نظر آئی۔ اِس کی تلاش ہوئی کہ کیا سبیل کیجیے کہ جس سے یہ عقدہ حل ہو اور یہ مشکل آسان ہونے کو ہو؟ آخر کو جی میں آئی کہ اتنی خرابی کیوں ہے؟ اِس عالم میں تو ہر درد کی دوا اور ہر بلا سے نجات رکھی ہوئی ہے۔ اس پتے پر میں بھی

---

(۱) یہ ایک محاورہ ہے، جو ایسے موقع پر بولا جاتا ہے، جب بھلائی کر کے برائی حاصل ہو۔ یعنی نیکی کے بدلے الٹی برائی پلے پڑی۔

تجسّس کرنے لگا۔ "جویندہ یابندہ" (۱) آخر کو مطلب کا پتہ لگا۔ غیب سے یہ بات جی میں آئی کہ جوہرِ عقل و دانش - جوہر انسان کو کم و بیش عنایت ہوا ہے - اسی لیے دیا گیا ہے کہ اُس سے حق و باطل کو پہچانیں۔ اور نیک و بد کو جانیں۔ اور آدمی اگر نفع و نقصانِ دنیوی کے دریافت کرنے میں اسے کام میں لاتے ہیں، تو اسی کام میں اسے صرف کر۔ اور شروع سے مطلب کو چھیڑ۔ اگر کچھ کام چلا، تو آگے چلو، نہیں تو خیر۔

اول تو یہ بات دیکھ کہ اِس عالم کا کوئی بنانے والا اور بنا کر تھامنے والا بھی ہے، یا یوں ہے، جیسے دہریہ کہتے ہیں "ایک خودرو کارخانہ ہے" اس کی فکر میں جو سر جھکایا، تو یہ قصہ ایک دریائے بے پایاں نظر آیا۔ اول تو عقل سارا سارا اِس کم عقل (۲) کی بہت ہی غلطاں، پیچاں (۳) ہوئی۔ مگر ہزار ہزار شکر اُس خالقِ بندہ نواز کو، کہ اس نے محض اپنے فضل سے مجھے سنبھالا اور اس جگہ سے کامیاب نکالا۔

دنیا کے لیے کسی صانع کا ہونا ضروری

الغرض، اِس سوچ بچار میں یوں خیال میں آیا کہ جب ہم کسی مکان کو دیکھتے ہیں، تو بنانے والے کو سمجھتے ہیں۔ چھوٹے سے لے کر بڑے تک اِس جہان میں کوئی مکان نہیں کہ اُس کا کوئی بنانے والا نہ ہو۔ اور کوئی سراغ (۴) نہیں کہ اُس کے لیے کوئی جاننے والا نہ ہو۔ اتنا بڑا مکان - کہ جس کو عالم کہیے - بے صانع کے نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر اُس کے احوال میں تفاوت نہ ہوتا اور حاجت مندی کے آثار اُس میں نظر نہ پڑتے، تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے خدا کو سارا جہان، موجود بذاتِ خود

---

(۱) جو تلاش کرتا ہے، اُسے ضرور ملتا ہے۔ من جدّ وجد۔

(۲) مراد حضرت نانوتوی قدس سرہ کی اپنی ذات

(۳) غلطاں و پیچاں: پریشان (۴) سراغ: پتہ، نشان

گنتے ہیں، ایسے ہی عالم بھی اپنے آپ موجود ہے۔ (لیکن) یہاں جس طرف نظر ڈالیے! ذلت، خواری ٹپکتی ہے۔ فلک، چاند، سورج، ستاروں کو دیکھیے ایک حال پر قرار نہیں۔ کبھی عروج، کبھی نزول۔ کبھی طلوع، کبھی غروب۔ کبھی نور، کبھی گہن ہے۔ آگ کو دیکھیے تو یہ بے قرار ہے کہ تھامے نہیں تھمتی۔ ہوا کا یہ حال ہے کہ کبھی حرکت، کبھی سکون۔ اور حرکت بھی ہے، تو کبھی شمال اور کبھی جنوب، کبھی پورب اور کبھی پچھم کو ماری ماری پھرتی ہے۔ اور پانی کا گرہ ہوا کے دھکوں سے کہیں کا کہیں نکلا جاتا ہے۔ اور زمین کو بے پستی کے سوائے، لاچاری اِس درجے کو ہے کہ اُس پر کوئی ہگتا ہے، کوئی موتتا ہے۔ کوئی کھودتا ہے، کوئی بھرتا ہے۔ نباتات کا کبھی چھوٹا ہونا، کبھی بڑھنا، کبھی تر ہونا، کبھی خشک ہو جانا اور اِس پر باوجود آب و خاک کے ایک ہونے کے، اِس قدر طرح طرح کے برگ و بار لگتے ہیں کہ ایک دوسرے سے نہیں ملتا۔

علیٰ ہذا القیاس حیوانات، علی الخصوص افرادِ بشر- باوجودے کہ سب کے سب اربع عناصر (۱) ہی سے مرکب ہیں- شکل و شمائل، خوبو، خاصیتِ مزاج میں اتنے مختلف ہیں کہ کہا نہیں جاتا۔ پھر اِس کے پیچھے بھوک پیاس، گوہ موت، صحت مرض، گرمی سردی، حرص و ہوا، چند ایک موکل ایک کے پیچھے (۲) ایسے لگا دیے ہیں کہ جس سے شرفِ حیات کو بھی بٹہ لگا۔ جس میں حضرتِ انسان کے پیچھے تو اتنا کچھ لشکر کا لشکر حرص و ہوا اور حاجات کا متعین کیا کہ جس نے اُس کی فہم و دانش کو لاچار کر کے تمام اُس کی (کے) شرفِ عزت کو خاک میں ملا دیا۔ اور جان دار تو فقط کھانے پینے ہی کے محتاج ہیں۔ کپڑا، مکان، گھوڑا، عزت،

---

(۱) اربع عناصر، آگ، پانی، ہوا اور مٹی ہیں۔

(۲) موکل سے مراد انسانی ضروریات واعذار اور خواہشات ہیں۔

منصب، جاگیر، میٹھے، کھٹے، نمکین کی کچھ پروا نہیں رکھتے۔ اور اِس کے بغیر اُن (افراد بشر) کی گذر نہیں ہوسکتی۔ (۱) جب انسان کہ بہ اتفاق اشرفِ افرادِ جہان ہے، اس طرح ذلیل و محکوم ٹھہرا کہ چار طرف سے پیادگانِ سرکاری (۲) اُس کی گردن پکڑے ہوئے ہیں۔ اور باقی عالم کا آسمان سے لے کر زمین تک مجمل حال معلوم ہو ہی چکا، تو پھر کیوں کر عقل گوارا کرے کہ یہ سب کارخانہ بے سرا ہے؟ جو ایسی بات کہے، اُسے بے وقوف نہ کہیے، تو کیا کہیے؟ بلکہ غور کیجیے، تو یوں نظر آتا ہے کہ جس میں کوئی خوبی زیادہ تر ہے، اُس کو اوروں سے زیادہ قید قیود میں رکھا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بادشاہ اگر غریبوں کو قید کرتے ہیں، تو کئی کئی قیدیوں کو ایک سپاہی فقط کفایت کرتا ہے۔ اور اگر امیر، اُن کی قید میں آجاتا ہے، تو گو اُسے تعظیم سے رکھیں، پر اُس پر بہت بہت پہرے اور بڑے بڑے بہادر حفاظت کے لیے مقرر کرتے ہیں۔ سو جو ہم دیکھتے ہیں آسمان میں چاند، سورج سے زیادہ اشرف کوئی نہیں نظر آتا اور زمین میں انسان سے بہتر کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ اور حقیقت میں دیکھئے، تو انسان سب سے افضل ہے۔ چاند، سورج میں اگر نورِ شعاع ہے، تو انسان میں نورِ عقل ہے۔ نورِ شعاع سے اگر زمین و آسمان روشن ہوتا ہے، تو نورِ عقل سے کون و مکان، زمین و زمان منور ہوتا ہے۔ پھر یہ نور اگر صورت دکھاتا ہے، تو وہ نور، حقیقت کو کھولتا ہے۔

اِس بیچ میں ایک بات عجیب ہاتھ لگی۔ وہ یہ ہے کہ اگر اِس نور کے بہ سبب چاند، سورج پرستش کے قابل ہوتے، تو انسان بدرجہ اَولیٰ معبود

(۱) مطبع قاسمی دیوبند سے طبع شدہ نسخے میں نشان زدہ عبارت کچھ مختلف ہے، جو درج ذیل ہے:
"اور انسان کی بغیر ان کے گذر نہیں ہو سکتی۔" (ص: ۵ موجودِ صانع)

(۲) پیادگانِ سرکاری سے مراد وہ انسانی ضروریات ہیں، جو من جانب اللہ ہر انسان کی طبیعت میں ودیعت کر دی گئی ہیں۔ لغت میں "پیادگان" کہا جاتا ہے ہرکارے اور چپراسی کو۔ واحد: پیادہ۔

ہوتا۔ پر طرفہ تماشا ہے کہ "الٹے بانس پہاڑ کو جائیں"(۱)، کون کس کی عبادت کرتا ہے؟(۲)

بہر حال، جب ایسے ایسے اشرف اجزائے عالم اِس ذلت و خواری میں گرفتار ہیں، جس کا کچھ کچھ اوپر مذکور ہوا۔ اور ایسے ناچار ہیں کہ اِن قیدوں میں مقید ہیں، تو بلا شبہ اُن کے سر پر کوئی ایسا حاکم ہے کہ اُن سے ہر دم مثل قیدیوں کے یہ بیگاریں لیتا ہے اور چین سے نہیں رہنے دیتا، تا اُنھیں غرور نہ ہو جائے۔ اور اوروں کو اُن پر بے نیازی کا گمان نہ ہو؛ بلکہ اُن کو خوار، زار دیکھ کر یہ بھی اور اور (دوسرے) بھی خدا کو پہچانیں۔ اور جانیں کہ یہ اُس کے انتظام کی خوبی ہے کہ اُن سے طرح طرح کے کار لیتا ہے اور اُن پر طرح طرح کے احوال بھیجتا ہے۔

بعینہٖ یہ ایسا قصہ ہے کہ جو حاکم بڑا منتظم ہوتا ہے، تو ماتحت کے لوگوں کو فارغ نہیں رہنے دیتا۔ اور اِس پر کبھی کہیں، کبھی کہیں بدلتا رہتا ہے۔ افسوس کہ ہوشیاروں نے اِس انتظام کو دیکھ کر انتظامِ سلطنت تو سیکھا، پر یہ نہ دیکھا کہ یہ انتظام کون کرتا ہے اور کیوں کیا ہے؟ سوائے مہربانو! ہر چند میرے منھ پر یہ بات زیب نہیں دیتی اور اِس موقع پر میری ایسی مثل ہوئی جاتی ہے، کہ "چھوٹا منھ بڑی بات۔"(۳) مگر ع:

گاہ باشد کہ کودکِ ناداں　　بغلط بر ہدف زند تیرے۔(۴)

میری ہیچ مدانی اور اپنی ہمہ دانی پر مت جاؤ۔ یہ بھی اُسی قسم کی اُس

---

(۱) یہ ایک محاورہ ہے، جو ایسے موقع پر بولا جاتا ہے، جب اعلیٰ ادنیٰ کی خدمت گذاری کرے۔

(۲) مطبع قاسمی والے نسخے میں نشان زدہ جملے کی جگہ پر یہ جملہ ہے: "اعلیٰ ادنیٰ کی عبادت کرتا ہے۔" (ص ۵، موجودِ صانع)

(۳) چھوٹا منھ، بڑی بات، یعنی اپنی لیاقت سے زیادہ بات کہنی، کم رتبہ اور بے حقیقت کا اپنے حوصلے سے زیادہ کام کرنا۔

(۴) ترجمہ: کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک نادان بچہ، غلطی سے، تیر نشانے پر مار دیتا ہے۔

صانعِ علی الاطلاق کی کارسازی ہے کہ بڑوں کو عاجز کرے اور چھوٹوں سے بڑے کام لے۔ الغرض انقلابوں کو دیکھ کر یوں سوجھتا ہے کہ کوئی اور ہی مختارِ کار ہے کہ جو چاہتا ہے، سو کرتا ہے۔

مع ہذا، یہ بات سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ جب کسی بات میں اختلاف ہوتا ہے، تو فہم والے اپنی فہم پر بھروسہ کرتے ہیں اور کم فہم اِس کو دیکھتے ہیں کہ جو عقل و فہم میں دوسروں سے زیادہ نظر آئیں، وہ عقل کی رو سے کیا کہتے ہیں؟ اور جب سب متساوی الاقدام ہوں، تو یہ لحاظ رکھتے ہیں کہ زیادہ کس طرف ہیں؟ القصہ جو بات عقل میں خود نہیں آتی، تو اِس طرح سے اُسے عقل میں لاتے ہیں۔ میں بھی اِس روش پر چلتا ہوں اور اِس قاعدے کو برتتا ہوں، تا (تاکہ) حضراتِ دہریہ کی کج فہمی اور اپنی راستی کی دلیل ہو۔

جنابِ من! لڑکے سے لے کر بڑے تک ہندو، مسلمان، انگریز، یہود، بت پرست، آتش پرست میں سے جسے دیکھیے، اِس بات پر پکا ہے کہ ہمارا کوئی خالق ہے، ہم اُس کی مخلوق ہیں۔ اب تعجب ہے کہ دنیا کی پنچایتوں اور کونسلوں اور مشوروں میں تو اِس قاعدے کے پابند رہیں، پر یہاں آکر فقط اِس سبب سے کہ صانع نظر نہیں آتا، ڈوب جائیں؟ اگر اقرار کرنے کے لیے دیکھنا ہی ضروری ہے، تو دیوار کے پیچھے سے دھواں دیکھ کر آگ کا کیوں یقین کرتے ہو اور گھر میں بیٹھے صحن میں دھوپ دیکھ کر آفتاب، آسمان پر نکلا کیوں سمجھتے ہو اور سڑک بے سڑک قدم کا نشان دیکھ کر کسی کی رفتار کا کیوں اقرار کرتے ہو؟۔

وحدانیتِ خدا کا ثبوت

یہاں آکر غیب سے ایک اور مضمون دل میں آتا ہے۔ اوّل اُسے

بیان کرلوں، تو آگے چلوں۔ وہ یہ ہے کہ اِس قاعدے سے جیسا تعدّد صانع کا ہونا ثابت ہوتا ہے، بعد تفتیش کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا ایک ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔ ہر چند بہ ظاہر یہ بات گونہ خلاف معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ نصاریٰ یوں کہتے ہیں کہ "عالم کے لیے تین خدا ہیں۔"(۱) اور جب وہ یہ کہیں، تو اُن کے مقابل میں اگر سارا جہان بھی ہو، تو قابلِ اعتبار نہیں۔ کیوں کہ وہ ایسے عاقل ہیں کہ جن کی عقل کا شہرہ یہاں تک ہوا ہے کہ دانشِ اَفرنگ ضرب المثل بن گئی۔ اِسی طرح اور بہت سے یوں کہتے ہیں کہ "خالقِ خیر اور ہے اور خالقِ شر اور ہے" اول کو یزداں، دوسرے کو اہرمن کہتے ہیں۔ اور بعضے یوں کہتے ہیں کہ بندہ جو کام اپنے اختیار سے کرتا ہے، اُس کا خالق یہ خود ہی ہے"۔ اِس سے بھی یوں سمجھا جاتا ہے کہ خالق کئی ہیں۔

بہر حال، اِن سب مذہبوں کی قدرِ مشترک یہ ہے کہ خالق کئی ہیں۔ سو اِس تقریر سے گو ایک دفعہ وہم آتا ہے کہ یہ قاعدہ یہاں نہ چلے۔ مگر یہ ناکارہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض کرتا ہے۔ اگر اہلِ انصاف،

---

(۱) حضرت مولانا محمد میاں صاحبؒ کی تصحیح اور اضافۂ عناوین کے ساتھ جو نسخہ مطبع قاسمی سے شائع ہوا تھا، اس کے حاشیہ پر نصاریٰ کے عقیدۂ تثلیث کی بابت درج ذیل عبارت ہے:

"نصاریٰ تثلیث کے ثبوت میں ایک تو وہ عبارت پیش کرتے ہیں، جو انجیل یوحنّا، باب ۵، آیت، ۷-۸ میں ہے: تین ہیں، جو آسمان پر گواہی دیتے ہیں باپ اور کلام اور روح القدس۔ اور یہ تینوں ایک ہیں۔ گریسباخ اور شولز مفسر اس عبارت کو الحاقی بتاتے ہیں۔ اور پادری فنڈر نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔ پادری بتعر نے اردو بائبل مطبوعہ مرزاپور ۱۸۶۹ء میں اس عبارت کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ: (یہ الفاظ کسی قدیم نسخے میں نہیں پائے جاتے)۔

دوسری عبارت وہ پیش کرتے ہیں، جو پولس سے بہ طور دعا کے قرنتھیوں کے دوسرے نامے ۱۳، باب، ۱۸ میں منقول ہے۔ لیکن اسحاق نیوٹن نے اپنے رسالے میں ان دونوں کو الحاقی ثابت کیا ہے۔

بہر حال، ان دونوں آیتوں کے الحاقی ہونے کے محققین علمائے نصاریٰ قائل ہیں۔ چناں چہ ان دونوں جو علمائے نصاریٰ انگلستان میں انجیل کی ترمیم کر رہے ہیں، انھوں نے یہ آیتیں نکال ڈالی ہیں۔ لیکن تماشا یہ ہے کہ تثلیث کا کچھ ثبوت نہیں اور اس پر شیدا ہوئے ہیں۔"

انصاف فرمائیں۔ پر ڈرتا ہوں کہ میری گم نامی کے باعث میری بات سے اعراض کر کے اوروں کی رو رعایت سے اُن کی طرف نہ ڈھلنے لگیں۔ مگر خیر "ہر چہ بادا باد" (۱)۔ یہاں تو اپنی بات کے اظہار سے فقط یہی غرض نہیں کہ میرا بول بالا ہو ؛ بلکہ اگر کچھ غلطی ہو، تو لوروں کے طفیل سے شاید وہ نکل جائے۔ اس لیے، جو کچھ عقلِ نارسا میں آتا ہے، بے تکلف عرض کرتا ہوں۔

ابطالِ تثلیث

جنابِ من! جو بات بہ ظاہر خلافِ عقل ہوتی ہے، اُس کو بے دلیل کوئی مانا نہیں کرتا۔ ہاں اگر دلیلِ معقول دیکھتے ہیں، تو اہلِ عقل مان لیتے ہیں۔ پر جو بات بے دلیل، عقلِ غالب کے نزدیک مسلم ہوتی ہے، جیسے دو دونی چار، اُس کے خلاف پر سو دلیلیں بھی ہوتی ہیں، تو اُس پر در (۲) نہیں ہو سکتیں۔ ایسے موقع میں یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ ہماری عقل کا قصور ہے۔ ہو نہ ہو کچھ اِن دلیلوں میں فتور ہے اور یہ بات حقیقت میں معقول ہے۔ مثل مشہور ہے۔ ع

شنیدہ کے بود مانند دیدہ (۳)

---

(۱) ہر چہ بادا باد : کلمۂ استغناء۔ جو کچھ ہو، کچھ بھی ہو۔

(۲) در : غالب، برتر، فائق۔ در ہونا : برتر، یا فائق اور غالب ہونا۔

نوٹ : مطبع قاسمی کے نسخے میں "اُس پر در نہیں ہو سکتی" کے بجائے "اُس پر غالب نہیں آسکتیں" کا جملہ ہے، جس سے غالباً حضرت نانوتوی قدس سرہ کی اصل عبارت "در نہیں ہو سکتی" کی تشریح کی گئی ہے۔

(۳) یہ شعر کا آخری مصرعہ ہے، پورا شعر یوں ہے :

ترا دیدہ و یوسف را شنیدہ۔ شنیدہ کے بود مانند دیدہ۔

اس شعر سے نہایت بلیغ انداز میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ بالا کو اجاگر کیا گیا ہے۔ محاورے میں مراد ہوتی ہے کہ سنی ہوئی بات دیکھی ہوئی بات کے برابر کہاں ہو سکتی ہے۔ لیس الخبر کالمعاینۃ

ظاہر ہے کہ دھواں دیکھ کر دیوار کے پیچھے سے جو آگ کا علم ہو جاتا ہے، تو آنکھوں سے تو دھواں ہی دیکھتے ہیں، پر دھواں یوں کہتا ہے کہ دیوار کے پیچھے آگ بھی ہے۔ سو دھوئیں کی زبان سے آگ کو کو سننا، آنکھوں سے دیکھنے کے ہم پلہ نہیں ہو سکتا۔ سو جہاں ایک طرف تو دلیل ایک بات کی خبر دے اور ایک طرف عقل کو بے دلیل اُس کے خلاف نظر آئے، تو اہلِ عقل ہر گز پہلی بات کو تسلیم نہ کریں گے۔ مثلاً: ایک شخص تو طلوع و غروب کے وقت کسی بلندی پر، یا میدان میں کھڑا ہو کر آفتاب کو زمین سے اونچا دیکھتا ہو۔ اور ایک شخص آنکھوں سے تو نہ دیکھے، پر گھڑی گھنٹے کے حساب سے یوں کہے کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا، یا غروب ہو گیا، تو اِس کا دعویٰ اُس اول شخص کے پیش نہیں جانے کا۔ یوں ہی کہیں گے کہ گھڑی بگڑی ہوئی ہے۔

اب ذرا کان دھر کے سنیے! کہ نصاریٰ جیسے اِس بات کے قائل ہیں کہ عالم کے خدا حقیقت میں تین ہیں، ویسے ہی اِس بات کے بھی قائل ہیں کے وہ تینوں حقیقت میں ایک بھی ہیں۔ اور اِس بات کے اثبات کے لیے سوا اس کے کہ انجیل میں ہے، یا ہم اپنے باپ دادوں سے سنتے چلے آتے ہیں، کوئی دلیل بیان نہیں کرتے۔ اور اِدھر عقل کے نزدیک تین کا حقیقۃً ایک ہونا اور ایک کا تین ہونا ایسا ظاہر البطلان ہے کہ جیسا دن کا رات ہونا اور رات کا دن ہونا؛ بلکہ اِس سے بھی زیادہ۔ حتیٰ کہ عقل کے نزدیک ظاہر ہونے میں کوئی بات اِس سے زیادہ نہیں۔ (۱) یہاں تک کہ دو کے ایک ہونے کے محال ہونے میں۔ اور اسی طرح چار،

---

(۱) مطبع قاسمی دیو بند کے نسخے میں نشان زدہ عبارت قدرے مختلف یوں ہے:

"یہاں تک کہ عقل کے نزدیک ظاہر البطلان ہونے میں کوئی بات اس سے زیادہ نہیں۔ اور یہاں تک کہ۔"

(ملاحظہ ہو کتاب ہذا، (ص: ۹، مطبوعہ مطبع قاسمی دیو بند ۱۳۲۶ھ، تثلیث نصاریٰ مخالف عقل اور بدیہی طور سے دعویٰ بلا دلیل ہے۔)

پانچ، چھ، سات وغیرہ کے ایک ہونے کے باطل ہونے میں نصاریٰ بھی سارے جہان کے شریک ہیں۔ پر تین کے ایک ہونے میں انجیل کے مقابلے میں کسی کی تو کیا، اپنی عقل کی بھی نہیں سنتے۔

موجودہ انجیل محرف ہے

اب میں پوچھتا ہوں کہ انجیل کی باتوں پر تو جب کوئی یقین کرے گا کہ اُسے صحیفۂ آسمانی اور خدا کی کتاب سمجھے۔ اور انجیل، یا کسی اور کتاب کا خدا کی کتاب ہونا بظاہر بعید ہے (۱) اور نیز ہر کوئی کتاب تصنیف کر کے کہہ سکتا ہے کہ یہ کتاب، آسمانی اور خدا کا کلام ہے۔ جب تک کوئی سند نہ ہو، کون مانے گا؟ سو کوئی بہت کہے گا، تو یوں کہے گا کہ حضرت عیسیٰؑ نے اِس کے کتاب اللہ ثابت کرنے کے لیے ہزاروں کرشمے دکھلائے۔ سو یہ بات کسی کے نزدیک ثابت بھی ہو، تو یہ معنی ہوں گے کہ حضرت عیسیٰؑ کا دعویٰ کر کے کرشموں کا دکھلانا تو یوں کہتا ہے کہ انجیل کتاب اللہ ہے۔ اور انجیل یوں کہتی ہے کہ تین ایک ہے اور ایک تین ہے۔

---

(۱) اس موقع پر مطبع قاسمی کے نسخے میں حضرت مولانا فخرالحسن صاحب گنگوہیؒ کے حوالے سے ایک خاصہ علمی حاشیہ نقل کیا گیا ہے، جو درج ذیل ہے:

"پادری واٹسن کہتے ہیں کہ اسقف ٹیلر کا قول ہے کہ "انگلستان میں ایسا ایک بھی فاضل نہیں، جو توریت و انجیل کے الہامی ہونے کا قائل ہو۔" (از رسالہ قربت الٰہی، مطبوعہ ۱۸۶۸ء) علمائے رومن کاتھولک توریت و انجیل کی نسبت یہ کہتے ہیں کہ "ان کا کلام الٰہی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور پھر ان میں سے اکثر اجزاء گم ہو گئے۔ اور جو اجزاء باقی ہیں، ان میں حد سے زیادہ غلطیاں بھری ہوئی ہیں۔" (از مرآۃ الصدیق، مؤلفہ پادری یوولی) اور علمائے پروٹسٹنٹ نے جو اپنا عقیدہ در رسالہ تقدیس الٰہی میں مشتہر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ "بائبل کلام خدا نہیں۔" پروٹسٹنٹ بشپ مائنک فرماتے ہیں کہ "دین کے معاملے میں تیرہ سوامر ہیں، جن کو خدا نے مقرر کیا۔ مگر کتاب مقدس میں اُن کا ذکر نہیں" (انتہیٰ)

بہر حال انجیل موجودہ، تصنیف متی و یوحنا وغیرہ کی ہیں، جو ۳۰ء، یا ۶۱ء، یا ۹۸ء میں تصنیف ہوئیں۔ وہ انجیل جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام لائے تھے، اس کا کہیں پتہ نہیں۔" (مولانا فخرالحسنؒ)

(ص ۱۰، موجودہ انجیل محرف ہے آسمانی نہیں)

غرض، عقل کے نزدیک تین کا ایک اور ایک کا تین ہونا دو واسطوں سے ثابت ہوا۔ اور ایک کے تین ہونے اور تین کے ایک ہونے کو بے واسطہ محال جانتی ہے۔ اور میں کہہ چکا ہوں کہ ع :

''شنیدہ کے بُود مانند دیدہ''۔

مع ہذا، ہمیں کیوں کر یقین ہو کہ جس انجیل میں اب یہ بات لکھی ملتی ہے، یہ وہی انجیل ہے کہ جس کے کلامِ خدا ہونے پر حضرت عیسیٰؑ نے کرشمے دکھلائے تھے، یا اُسی کی بعینہٖ نقل ہے؟ اَن دیکھی باتوں کے یقین کرنے کی بجز اِس کے کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کہ یا عقل تسلیم کرے، یا خبرِ صحیح پہنچے۔ سو عقل کا تسلیم کرنا تو معلوم ہو چکا۔ باقی رہی خبرِ صحیح، اُس کی یہ صورت ہے کہ اِس کثرت سے اُس کے بیان کرنے والے ہوں کہ عقل کو اُن سب کا جھوٹا ہونا باور نہ ہو۔ جیسے کلکتہ، دلی، کا ہونا۔ کسی عاقل کو یہ احتمال نہیں ہو سکتا کہ دلی، یا کلکتہ کوئی چیز نہیں، یہ خبر یوں ہی غلط اڑادی ہوگی۔ سو یہاں اتنا ہونا تو معلوم، ایک بھی یوں نہیں کہتا کہ یہ وہی انجیل ہے، یا اُس کی بعینہٖ نقل ہے؛ بلکہ نصاریٰ ہی کے اقرار سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ اصل انجیل ''سُریانی''، یا ''عبرانی'' زبان میں تھی۔ اب انگریزی، عربی، فارسی، اردو میں جو کچھ ہے، اُس کے ترجمے ہیں۔ اور اصل کا کہیں پتہ نہیں ملتا۔ (۱) اور یہ بات ظاہر ہے

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخہ میں یہاں حضرت مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہیؒ کے حوالے سے درج ذیل حاشیہ نقل کیا گیا ہے:

''جمہور علمائے نصاریٰ اس کے قائل ہیں کہ جو انجیل نازل ہوئی تھی، وہ زبان عبرانی میں تھی۔ لیکن بعد سولی پانے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے وہ بالکل گم ہو گئی۔ اب عالم میں کہیں اُس کا پتہ نہیں۔ اور عقل کے نزدیک یہی صحیح ہے۔ کیوں کہ جب انجیل بنی اسرائیل کی ہدایت کے لیے آئی تھی، تو ضرور ہوا کہ ان ہی کی زبان میں ہو اور ان کی زبان بالشبہ عبرانی تھی۔ جب اہلِ اسلام نے یہ اعتراض کیا کہ اصل انجیل تو گم ہو گئی اور نصاریٰ بے کتاب رہ گئے، تو اس کے جواب میں عیسائیوں نے یہ دعویٰ کیا کہ اصل انجیل یونانی

(باقی اگلے صفحہ پر)

کہ ترجمہ کوئی ایک ہی کیا کرتا ہے۔ گو اُسے پیچھے سے اور لوگ نقل کریں۔ (۱)

سو ہو سکتا ہے کہ مترجم نے دیدہ و دانستہ کسی غرض کے لیے کچھ بدل سدل دیا ہو، یا اتفاق سے کچھ غلطی ہو گئی ہو۔ اُس کی بعینہٖ نقل ہوتی رہی۔ مع ہذا، جو ترجمہ دیکھیے، کچھ نہ کچھ دوسرے کے مخالف ہے۔ اردو میں کچھ، فارسی میں کچھ۔ اور علی ہذا القیاس (۲) جب آج باوجود اِس کے -کہ مسلمانوں کی طرف تحریف کا الزام برابر سنتے چلے آتے ہیں- بدل سندل سے نہیں ڈرتے، تو جس زمانے میں کسی کو اِس بات کی خبر بھی نہ تھی، اگر ایسا کیا ہو، تو کیا بعید ہے؟؛ بلکہ خود پادریوں نے مسلمانوں کے مقابلے میں اِس بات کا اقرار کیا کہ ہاں ہمارے علماء نے آٹھ، سات جگہ دیدہ و دانستہ بدل دیا ہے۔ اور تیس چالیس ہزار، ہمارے

(باقی صفحہ گذشتہ کا حاشیہ)

زبان میں اتری تھی اور وہ موجود ہے۔ لیکن ان کا یہ دعویٰ نقلاً، عقلاً محض غلط ہے۔ چناں چہ مذکور ہوا۔" (مولانا فخر الحسن عفی عنہ)(ص: ۱۱، بن دیکھی چیز کی سچائی کی شرط انجیل میں نہیں)

(۱) مطبع قاسمی دیوبند کے نسخے میں نشان زدہ عبارت اس طرح ہے:
"گو اس کی اور لوگ بھی نقلیں کریں۔" (ص: ۱۱، بن دیکھی چیز کی سچائی کی شرط انجیل میں نہیں ہے)۔

(۲) اس موقع پر بھی حضرت مولانا کا ایک حاشیہ ہے، جو درج ذیل ہے:
"ہارون صاحب اپنی تفسیر میں توریت و انجیل کی مختلف عبارتوں کا ذکر لکھتے وقت لکھتے ہیں کہ دو یا زیادہ مختلف عبارتوں میں فقط ایک عبارت صحیح ہو سکتی ہے۔ باقی خواہ دیدہ و دانستہ تبدیل کی گئی ہوں گی، یا وہ نقل کرنے والوں کی غلطیاں ہوں گی۔ پھر وہ اس اختلاف کے چار سبب لکھتے ہیں: اول لکھنے والے کی غفلت، یا غلطی۔ دوسرے جن نسخوں سے نقل کی گئی ہو، ان کا غلط، یا ناقص ہونا۔ تیسرے نقل کرنے والے کا بلا معتبر سند کے اصل عبارت میں اصلاح دینا۔ چوتھے دیدہ و دانستہ کسی اصل فریق کی تائید کے لیے عبارت کا بگاڑ دینا۔ (انتہی)

یہی مضمون اور بہت علمائے نصاریٰ نے بھی اپنی تفسیروں میں لکھا ہے۔ بہر حال بہ اقرار جمہور علمائے نصاریٰ تحریف ثابت ہے۔" فخر الحسن۔ (ص: ۱۱، بن دیکھی چیز کی سچائی کی شرط انجیل میں نہیں)

نسخوں میں سہوِ کاتب ہیں۔(۱) اور بایں ہمہ اُن آٹھ، سات جگہ کو متعین نہ کیا۔ اب دیکھئے کہ اِن باتوں کے دیکھنے کے بعد میرا کہا صحیح نظر آتا ہے، یا ایک کا تین ہونا اور تین کا ایک ہونا؟۔

الغرض، نصاریٰ کے اقرار اور دلائل سے بھی یہ ثابت ہوا کہ یہ عقیدہ فقط اپنی مانی ہوئی انجیل کے بھروسے پر جی میں جماتے ہیں۔ اور سوچ سمجھ سے اِسے کچھ علاقہ نہیں۔ اور اختلاف کی صورت میں جو ایک جانب کی بہتائیت (۲)، یا زیادتیٔ عقل پر نظر کرتے ہیں، تو جب کرتے ہیں کہ طرفین عقل کی رو سے کچھ بیان کریں۔ اور جب یوں ہی دھینگا دھینگی (۳) کیے جائیں، تو اِس صورت میں اُن کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔

دانشِ افرنگ کی حقیقت

یہاں وہ شبہ - جو دانشِ افرنگ کے باعث دل میں آتا تھا - رفع ہوگیا۔ اور معلوم ہوا کہ اِس بات کے انکار سے اُن کی دانش کا انکار لازم نہیں آتا۔ ہاں عقل کا اِدھر نہ لگانا ثابت ہوتا ہے۔ سو یہ اور بات ہے، وہ اور بات۔ اور عقل کے اِدھر نہ لگانے کی دلیل فقط یہی نہیں ہے کہ انجیل پر حوالہ کرتے ہیں اور عقل کا مذکور نہیں کرتے؛ بلکہ اُن کے حال کے دیکھنے سے یوں نظر آتا ہے کہ ہمہ تن سارے کے سارے - الا ماشاء اللہ -

---

(۱) حضرت مولانا فخر الحسن صاحبؒ رقم طراز ہیں:
"پادری فنڈر نے اکبر آباد میں مجمعِ عام کے روبرو یہ اقرار کیا تھا۔ اس پر جناب مولوی رحمت اللہ صاحب سلمہ اللہ نے فرمایا کہ آپ وہ سات، آٹھ غلطیاں متعین کر دیجئے۔ ہم ان کے سوا اور غلطیاں بتا دیں گے۔ لیکن پادری صاحب نے اس خوف سے اُن کی تعیین نہ کی کہ مبادا سات، آٹھ غلطیوں سے زیادہ نکل آئیں اور مجھے زیادہ شرمندہ ہونا پڑے۔" فخر الحسن۔ (ص: ۱۲ ایضاً)

(۲) بہتائیت: بہتات، کثرت، زیادتی۔

(۳) دھینگا دھینگی: ظلم، ہاتھاپائی۔

دنیا کی طرف متوجہ ہیں۔ آٹھویں دن کا گرجا کا جانا، دین کی باتوں میں گنا جاتا ہے۔ سو وہ بھی کسی کسی کو نصیب ہوتا ہے۔ سو جن کو دین کی طرف اِس قدر بے توجہی ہو، اُن کی عقل کو لے کر کیا چاٹیں ؟(۱)۔ اِس سے معلوم ہوا کہ اُن کی دانش کا شہرہ بھی فقط اِسی سبب سے ہے کہ جن باتوں میں مشہور ہیں، اُن کی طرف اُن کی کمال درجے کی توجہ ہے۔ اور اگر اوروں کو اتنی توجہ اِن کاموں میں ہو، تو عجب نہیں کہ اُن سے زیادہ نہیں، تو اُتنے تو ہو جائیں ؟ چناں چہ جن علموں، یا فنون میں ہندوستانی گھٹنے سے گھٹنا ملا کر اُن کے ساتھ محنت کرتے ہیں، اُن سے کچھ کم نہیں رہتے ؛ بلکہ بسا اوقات بڑھ جاتے ہیں۔

الغرض، دین کے حصے کی توجہ بھی اِس قوم کو دنیا ہی کی طرف معلوم ہوتی ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے پر انصاف کی حاجت ہے۔ پھر کیوں کر اوروں سے دانشِ دنیا میں فوق نہ لے جائیں ؟۔ سو اِس قیاس پر یوا معلوم ہوتا ہے کہ جنھیں دین کی طرف زیادہ توجہ ہوگی، اُنھیں دین کی عقل میں بہ نسبت اور ابنائے جنس کے تفوق ہوگا۔

اب بات دور جا پڑی۔ کہنا تھا کچھ، کہنے لگا کچھ۔ خدا نے چاہا، تو کسی اور موقع میں اِس بات کو پورا کروں گا۔ اب اِس جھگڑے کو یہاں ہی چھوڑ کر پھر اُسی مطلب کے پیچھے پڑتا ہوں کہ جس کا بیان کرتا تھا۔

---

(۱) حضرت مولانا فخر الحسن صاحبؒ فرماتے ہیں:

”وہ پولوس، جن کو عیسائی مقدس کے لقب سے یاد کرتے ہیں، رسولوں کے اعمال میں ایک جگہ یہ فرماتے ہیں کہ ”جو شریعت پر عمل کرے، وہ لعنتی ہے“۔ پھر وہی حضرت دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ”پاکوں کو سب پاک ہے اور ناپاکوں کو سب ناپاک ہے۔ اور تمام عیسائیوں کا اِسی پر عمل در آمد ہے۔ یعنی کسی حکم کی تعمیل اپنے ذمے ضروری نہیں سمجھتے۔ اسی لیے انجیل کے دیکھنے والے اور عیسائیوں کے عمل در آمد پر غور کرنے والے۔ بہ شرطے کہ وہ عقل بھی رکھتے ہوں۔ بلا تامل یہ کہتے ہیں مذہب معلوم، اہلِ مذہب معلوم۔“ فخر الحسن۔ (کتاب ہذا، مطبوعہ: مطبع قاسمی دیو بند، ص: ۱۳، ایک شبہ کا ازالہ)

جنابِ من ! ہم اگر نصرانیوں کی خاطر سے شرما کر اِس موقع میں بہت گفتگو نہ کریں۔ لور بظاہر یوں ہی کہیں کہ یہ قاعدہ یہاں اِس طور سے نہیں چلتا، پر قطع نظر اور دلیلوں کے -جو وحدانیت کے اثبات میں کافی ہیں- یہی قاعدہ اور طرح سے یہاں جاری ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک کے تین لور تین کے ایک ہونے میں نصاری ایک طرف ہیں لور سارا جہان ایک طرف ؛ بلکہ نصاری بھی غور سے دیکھیے، تو عقل کی رو سے سب کے سب ساتھ ہیں۔ تو موافق قاعدۂ مذکورہ کے اُن کا قول غلط ہوگا۔ لور جب یہ قول غلط ہوا، تو تین خداؤں کا ہونا- جو اس قول کا نصف ہے- قولِ بے قائل رہ گیا۔ اور اگر سلّمنا کہ نصاری کا عقیدہ صحیح بھی ہو، تو موافق مثل مشہور کے "دروغ گورا حافظہ نہ باشد" وہ آپ (خود بھی) ایک ہونے کے قائل ہوگئے۔ لور اپنی خلافِ مرضی اِس ایک قاعدے کو ثابت کرگئے۔

خدا بشر نہیں ہو سکتا

اِس تقریر سے نصاری کا قول تو غلط ہوا۔ پر من جانب اللہ غیب سے ایک لور بڑی بات حل ہوگئی کہ تفصیل اُس کی یہ ہے کہ یہ تو مسلّم ہو چکا کہ عقل کے نزدیک جو اعتبار اُس بات کا ہوتا ہے کہ جو بے واسطہ اُن کے نزدیک مسلّم ہوتی ہے، اُس کا نہیں ہوتا کہ جو بہ واسطہ کسی ضعیف، یا قوی دلیل کے ہو۔ سو بہ سبب اِس کے جیسے ایک کا تین ہونا لور تین کا ایک ہونا غلط ہے، ایسے ہی خدا کا بشر کی قسم سے ہونا محال اور غلط ہے۔ کیوں کہ یہ بات تو عقل کے نزدیک بے واسطہ لور بے دلیل مسلّم کہ خالق کسی بات کا محتاج نہ ہو۔ لور بشر کو احتیاج لازم ہے۔ وہ بھی یہاں تک کہ بھوک، پیاس، گوہ، موت، صحت، مرض وغیر ذلک کا اُس پر زور

چلتا ہے۔ پھر معلوم نہیں کہ سری رام(۱) اور کنہیا جی اور حضرت عیسیٰؑ اور حضرت عزیرؑ کو خدا، یا خدا کا بیٹا کیوں کر سمجھ لیتے ہیں؟۔ اِس صورت میں خداؤں کے متعدد ہونے کا اگر کہیں سے (۲) جھوٹا، سچا پتہ بھی ملے، تو یہ صاحب تو ہرگز خدا نہیں ہو سکتے۔ اب باقی رہے وہ لوگ۔ کہ خالقِ خیر اُن کے نزدیک اور ہے اور خالقِ شر اور۔ اور یا بندے کو اپنے افعالِ اختیاریہ کا خالق جانتے ہیں۔ اور غیر اختیاری کا، مثل رعشہ وغیرہ کے خدا کو خالق سمجھتے ہیں۔ سو اُن میں اخیر کے لوگ بھی ایک طرح سے ایک ہونے کے قائل ہوئے۔

معتزلہ وغیرہ کا رد

کیوں کہ اول تو وہ اپنے آپ کو بڑے موحدوں میں گنتے ہیں۔ اور اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی توحید ہی کو اصل سمجھتے ہیں۔

اور دوسرے اُن کی اِس بات سے اُن کے ذمے توحید لازم آتی ہے۔ کیوں کہ بندہ تو مخلوقِ خدا ہوا۔ اور وہ ایک ہے۔ اور اُس کے افعال اُس کی مخلوق ہوئی۔ اور وہ لاکھوں، کروڑوں، ایک ایک آدمی صبح سے شام تک ہزاروں کام کرتا ہے۔ اور ساری عمر کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں۔ اور اِس مذہب والے جنات اور فرشتوں کے بھی قائل ہیں۔ اور وہ جان دار اور صاحبِ اختیار ہیں۔ اور فرشتے ہی فقط اُن کے نزدیک اِس کثرت سے ہیں کہ کوئی قسم کی چیز اُن کے برابر نہیں ہو سکتی۔ سب مل کے تو اور بھی

---

(۱) مطبع بحرالعلوم لکھنؤ کا طبع شدہ نسخہ، جو احقر کے سامنے ہے، اُس میں "سری رام" سین مہملہ کے ساتھ لکھا ہوا ہے، اور مطبع قاسمی کے نسخے میں "شری رام" ہے۔ لیکن از روئے لغت دونوں صحیح ہیں۔

(۲) نشان زدہ جملہ مطبع قاسمی کے نسخے میں اس طرح سے ہے:
"اس صورت میں کئی خداؤں کے ہونے کا اگر کہیں سے الخ۔" (ص: ۱۵، گذشتہ اصل موضوع کے مطابق خدا کا بشر ہونا محال ہے)

زیادہ ہوں گے۔ تو اِس صورت میں بندے کی مخلوقات، خدا کی مخلوقات سے بڑھ گئیں۔ اور یہ بات خدا کی عظمت و قوت اور بندے کی پستی و ناچاری و عجز کے ایسی خلاف ہے کہ جیسے ایک کا تین ہونا، یا دو دونی پانچ۔ اور خدا کی عظمت و قوت اور بندے کی پستی و ناچاری بھی سب کے نزدیک - خصوصاً اِس مذہب والوں کے نزدیک - مسلّم الثبوت؛ بلکہ بعد غور کے اِسی درجے کی ہے۔(۱)

مسئلۂ زیرِ بحث پر اجمالی نظر

اور اِس جگہ شاید کسی کو کلام ہو، اِسی لیے میرے بھی جی میں آتا ہے کہ اِس کو مفصل لکھوں۔ مگر اِس اندیشے سے کہ بات کہیں کی کہیں جا پڑے اور مطلب رہ جائے گا، فقط اتنا اشارہ کافی سمجھ والوں کے لیے کیے جاتا ہوں کہ دو دونی چار، جو عقل کے نزدیک یقینی ہے، تو اُس کے یہی معنی ہیں کہ جب عاقل دو کے معنی اور چار کے معنی اور دو کے دونے ہونے کے معنی خوب سمجھ لے گا، تو پھر نہیں ہو سکتا کہ دو دونی پانچ، یا دو دونی تین مثلاً، کہنے لگے۔ ہاں اگر دو کے معنی تین اور دونی کے معنی اِکن سمجھ لے، تو پھر وہ قیامت تک دو دونی چار نہ کہے گا؛ بلکہ دو دونی تین ہی کہے گا۔ اِسی طرح جو خدا کے معنی اور عظمت اور قدرت کے معنی خوب طرح سمجھ لے گا، تو پھر اُس سے نہیں ہو سکتا کہ خدا کو عظیم نہ کہے، یا قدیر نہ سمجھے۔ اور اِسی طرح جب بندہ اور عجز کے معنی سمجھ لے گا، تو پھر اُس کو قدیر و عظیم نہ کہے گا۔ اور جو اِس پر بھی اپنی وہی "مرغی کی ایک ٹانگ کاٹے جائے"(۲) اُس سے کلام نہیں۔

---

(۱) فرقہ آریہ بھی اگر معتزلہ کی طرح بندوں کو اپنے افعال کا خالق سمجھیں، تو ان کا بھی یہی جواب ہے۔

(۲) مرغی کی ایک ٹانگ کاٹنا محاورہ ہے۔ یعنی اپنی بات کی ہٹ، بیجا قول کی پچ کرنا۔

تیسرے یہ کہ یہ سب جانتے ہیں کہ اگر افعالِ اختیاریہ انسان کے اختیار میں ہیں، تو اختیار تو انسان کے اختیار میں نہیں۔ کیوں کہ یہ تو کوئی فعل نہیں، جو اسے بھی اختیاری کہیں؛ بلکہ جیسے آدمی ہونا اور اندھا پیدائشی ہونا، یا انکھیارا (۱) ہونا، یا گونگا، بہرہ پیدائشی ہونا، یا خلاف اِس کے، اختیار میں نہیں۔ خدا نے جیسا بنادیا، بن گیا۔ اختیار بھی خدا نے پیدا کیا ہے۔ قطع نظر اِس کے ظاہر ہونے کے، اختیار تو جان کے ساتھ ہے۔ جب یہ نطفہ، یا اور کچھ تھا، تو نہ جان تھی، نہ اختیار تھا۔ جب خدا نے جان عطا کی، اختیار بھی عطا کیا۔ بہر حال اختیار خدا کا پیدا کیا ہوا ہے۔

اسی طرح قدرت - جو انسان کو عطا کی ہے - وہ بھی خدا ہی نے عطا کی ہے۔ جب ہاتھ، یا پاؤں کسی کا شل ہو جاتا ہے اور قدرت جاتی رہتی ہے، پھر کیوں نہیں نئے سرے سے قدرت پیدا کر کے کام کرنے لگتے؟ (۲) اور ایک ایک کام میں سوائے قدرت اور اختیار کے ہاتھ، پاؤں، آنکھ، ناک وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ پھر ایک ایک کام کے سبب ہزاروں ہوتے ہیں۔ اور یہ سب بتمامہا اُن کے، ہمارے اتفاق سے خدا ہی نے پیدا کیے ہیں۔ اور بندہ خود خدا کا بنایا ہوا ہے۔

غرض، جتنے ایک کام کے سامان ہیں، وہ تو سب کے سب خدا کے بنائے ہوئے ہیں۔ پھر بندہ کیوں کر خالق ہو؟۔

دو مثالیں

۱۔ اِس پر بندہ اگر آپ (اپنے) کو خالق سمجھے، تو بعینہٖ یہ ایسی

(۱) انکھیارا: آنکھوں والا۔

(۲) مطبع قاسمی والے نسخے میں نشان زدہ عبارت کچھ مختلف یوں ہے:

"پھر وہ نئے سرے سے قدرت پیدا کر کے کام نہیں کرنے لگتا؟"۔ (ص: ۱۲، مصنف کی جانب۔ مسئلہ زیرِ بحث پر اجمالی نظر)

مثال ہے کہ دو شخص ایک کھیت کی پیداوار پر تکرار کریں۔ اُن میں ایک، دوسرے سے اقرار کرے کہ جس کھیت میں یہ کھیتی پیدا ہوئی ہے، وہ کھیت بھی تیرا ہے۔ اور بیج بھی تو نے ہی ڈالا۔ اور بیل، ہل، پاتھا(۱) اور جو کچھ سامان بیج کے بونے سے لے کر اب تک استعمال ہوئے ہیں، وہ بھی سب تیرے ہی تھے۔ اور روپیہ بھی سب تیرا صرف میں آیا۔ یہ سب کچھ ہے، لیکن پیداوار میری ہے۔ سو ایسے ظالم کا جواب بجز سزا کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ اور ہر اہلِ فہم یوں ہی سمجھ جاتا ہے کہ یہ جھوٹا ہے اور دوسرے آدمی کا دعویٰ سچا ہے۔

الغرض، اِس وجہ سے بھی اِس قول سے اِس قول والوں کو توحید کا بہ ناچاری اقرار کرنا پڑا۔ اور خلاف اُن کے دعویٰ کا بالکل اُن ہی کے دعویٰ سے لازم آیا۔

۲۔ یہ ایسی بات ہے کہ جیسے کوئی کہے کہ میری بیوی رانڈ ہو گئی، یا میرا پوت(۲) یتیم ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ اُس کا ہونا اور یہ کہنا، خود اُس کے دعوے کی تکذیب کرتا ہے۔ تو گو ظاہر میں یوں کہے کہ میرا پوت یتیم ہو گیا، یا میری بی بی بیوہ ہو گئی، پر حقیقت میں یوں کہتا ہے کہ میری بیوی سہاگن ہے اور میرے بیٹے کا باپ زندہ ہے۔ ایسے ہی اِسی طرح یہ فرقہ بھی بظاہر تو یوں کہتا ہے کہ افعالِ اختیاری کو بندہ پیدا کرتا ہے۔ اور حقیقت میں در پردہ یوں کہتا ہے کہ خدا ہی پیدا کرتا ہے۔ اِس صورت میں یہ فرقہ بھی توحید کا قائل ہوا۔

خیر اور شر کے الگ الگ خالق ماننے والوں کی تردید

باقی رہے وہ لوگ، جو خالقِ خیر اور خالقِ شر کے جدا جدا قائل ہیں،

---

(۱) پاتھا: لکڑی کا وہ حصہ جو لکڑی کے ہل کی پھالی کے ساتھ لگایا جاتا تھا، تاکہ زمین زیادہ کھودی جا سکے۔

(۲) پوت: بیٹا، لڑکا۔

اُن کو بھی اگر بہ غور دیکھیے، تو ایک خدا کے قائل ہیں۔ اور اُن کے قول سے بھی مثل فرقۂ سابقہ کے، اُن کے قول کا خلاف لازم آتا ہے۔ تفصیل اِس کی موقوف ایک مقدمے پر ہے۔ اول اُسے کان دھر کر سنیے!۔(۱) من بعد مطلب کی بات عرض کروں گا۔

جنابِ من! ہم جو برے کام کرتے ہیں، مثل: چوری، زنا وغیرہ کے۔ اور اُس کے کرنے سے برے کہلاتے ہیں اور ہماری طرف وہ برائی عائد ہوتی ہے، اگر خدا کو اِن کاموں کا خالق کہیں گے، تو اُس کی طرف اِن کی برائی رجوع کرے گی، یا نہیں؟ اور اُسے بھی ہم اِن کاموں کے سبب برا کہہ سکیں گے، یا نہیں؟ سو اِن دو فرقوں کے گمان میں تو ظاہر کی رو سے انسان میں اور خدا میں کچھ فرق نہ معلوم ہوا۔ اور یہ دھوکا پڑا کہ جیسے ہم برے کاموں کے کرنے سے برے کہلائے، اگر خدا کو اُن کا خالق قرار دیں گے، تو خدا کا بھی برا ہونا لازم آئے گا۔ اِس بچاؤ کے لیے اُنھوں نے تو یوں کہا۔ اور اِنھوں نے دوں۔ (۲)

پر اِس ہیچ مداں کی فہم ناقص میں یوں آتا ہے کہ یہ کچھ بات نہیں۔ پیدا کرنا کجا اور کام کرنا کجا؟ اِن دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ قیاس کرنے کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں چیزیں ایک سی ہوں۔ اگر یہی قیاس ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ناپاک چیز کے لگنے سے چیز ناپاک ہو جایا کرتی ہے۔ پر نورِ آفتاب پاخانہ، پیشاب پر پڑتا ہے اور ناپاک نہیں ہوتا؛ بلکہ اُلٹا اُسے بھی منور کر دیتا ہے۔

---

(۱) کان دھر کر سننا: غور سے سننا، ہمہ تن گوش ہونا۔

(۲) یعنی ایک فرقے نے یہ کہا کہ خالقِ شر خود بندہ ہے۔ اور دوسرے فرقے نے یہ کہا کہ شر کا خالق دوسرا خدا، ''اہرمن'' یا شیطان ہے۔ مطبع قاسمی سے طبع شدہ نسخے میں نشان زدہ عبارت اس طرح ہے:
''انھوں نے تو یوں کہا کہ خالقِ شر خود بندہ ہے۔ اور اِنھوں نے یہ کہا کہ خالقِ شر اہرمن یعنی شیطان ہے۔'' (ص: ۱۸، مقدمہ)

اِسی طرح خدا کا نور ہر چیز کے وجود کا (کو) محیط ہے، پر اُن چیزوں کی برائی اُس کو لازم نہیں آتی؛ بلکہ غور کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ بری لور ناپاک چیز کا جس جگہ وجود ہوتا ہے، وہ جگہ ہی بری اور ناپاک ہو جاتی ہے۔ لور اُس کا بنانے والا برا لور ناپاک نہیں ہو سکتا۔

دو مثالیں

۱۔ ظاہر ہے کہ اگر ہوشیار لور کاریگر کوزہ گر جان بوجھ کر (۱) کوئی بری سی شکل کا برتن بنائے، یا کوئی بڑا مشاق خوش نویس، دیدہ و دانستہ ایک برا لفظ کسی کاغذ پر لکھ دے، یا کوئی آدمی کسی چیز سے کچھ پاخانہ اٹھا کر کسی کپڑے وغیرہ پر ڈال دے، تو اُس برتن اور اُس حرف ہی کو برا کہیں گے۔ لور کوزہ گر لور خوش نویس کو برا نہ کہیں گے۔ اور اُس کپڑے کو ناپاک سمجھیں گے، پر اُس آدمی کو۔ جس نے اُسے ناپاک بنادیا۔ ناپاک نہ کہیں گے۔ (۲) لور جس صورت میں ہمارا تنازع ہے، وہاں یوں ہی ہے۔ کہ انسان اِن حرکات لور سکنات کا محل ہے لور مقام ہے۔ سو اِن کی برائی سے اگر انسان برا ہو جائے، تو عجب نہیں۔ پر خالق برا نہیں ہو سکتا۔

۲۔ دیکھنے کی جا ہے کہ پتلیوں کے سانگ والے (۳) کسی پتلی سے تو اچھا کام لیتے ہیں لور حرکاتِ موزوں لور خوش آیندہ ناچ وغیرہ

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملہ یوں ہے:
"اگر کوئی ہوشیار کوزہ گر جان بوجھ کر الخ"۔ (ص: ۱۹، تمثیل نمبر ۱)

(۲) کسی ماہر کاریگر لور خوش نویس کا بری شکل بنانا لور برا لفظ لکھنا نہ صرف یہ کہ کوئی برائی لور عیب کی بات شمار نہیں ہوتا؛ بلکہ موجودہ ترقی یافتہ دور میں اس کو ایک بہترین فن کاری لور آرٹ خیال کیا جاتا ہے۔ لور اس پر لاکھوں کروڑوں روپے کے انعامات بھی دیے جاتے ہیں۔

(۳) سانگ: کھیل تماشا، کرتب۔

کے کراتے ہیں۔ اور کسی پتلی کو یوں ہی بے قاعدہ ہلاتے ہیں اور حرکاتِ ناموزوں کراتے ہیں۔ تو سب یوں ہی کہتے ہیں کہ فلانی پتلی خوب ناچتی ہے، فلانی بری۔ پر یوں نہیں کہتے کہ پتلی والا خوب ناچا، یا برا ناچا، اُس نے برا کیا؛ بلکہ اُس کا بری طرح نچانا بھی اُس کی نسبت اچھا ہی گنا جاتا ہے۔ اِس لیے کہ (اُس کی غرض) -جو تماشا ہے- دونوں کاموں سے خوب نکلتی ہے۔

الغرض، برے کام کے پیدا کرنے سے خدا کی طرف برائی عائد نہیں ہو سکتی۔ اور جب برائی عائد نہ ہوئی، تو اُس کے حق میں برا بھی نہ ہوا۔ اور جب برا نہ ہوا، تو اچھا ہوگا۔ اور جب برے کام بھی خالق کے حق میں اچھے ہوئے، تو خالقِ شر بھی خالقِ خیر ہوا۔ اور خالقِ خیر تو اُن کے نزدیک ایک ہی ہے۔ تو جنھیں وہ دو بتاتے تھے، وہ ایک ہی نکلا۔ اور یہ بات کچھ محال نہیں کہ ایک کام ایک کے حق میں اچھا ہو اور ایک کے حق میں بُرا۔ کس واسطے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ چور اور قطاع الطریق کو قید کرنا، مار ڈالنا اُن کے حق میں برا ہے، پر بادشاہ کے حق میں اور اُس کی سلطنت کے انتظام کی درستی کے لیے ایسا ہی ہے کہ جیسا کارگذاروں کا انعام و اکرام کرنا۔ غرض کہ رعایت اور سیاست، بادشاہ کے حق میں دونوں خیر ہی ہیں۔ پر جن کے ساتھ کی جاتی ہے، اُن کے حق میں رعایت بہتر ہے اور سیاست بدتر۔

ہندوؤں کے نزدیک بھی درحقیقت خدا ایک ہی ہے

الغرض، یہ فرقہ بھی اپنے خلافِ مرضی بے کہے، سب کے ساتھ ہو لیا۔ اور ہنود گو بہت سے اوتاروں کے قائل ہوئے، پر نرنکار (۱) ایک

(۱) اوتار: نیک، فرشتہ صفت، نبی، ولی، دیوتا۔ نرنکار: بے شکل و صورت، جس کی کوئی شکل نہ ہو۔ اوتار
(باقی صفحہ آئندہ پر)

ہی کو جانتے ہیں ؛ بلکہ اپنی غلط فہمی سے۔ جس کی طرف ابھی اشارہ گذرا۔ یوں کہتے ہیں کہ وے سب اُسی کا ایک مظہر ہیں۔ وہی صورتیں بدل بدل کر مختلف وقتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ باقی رہے بُت، یا اور معبود ان کے، سو اُنھیں خالق نہیں سمجھتے ہیں، گو عبادت کرتے ہوں۔

غرضے کہ قاعدۂ مذکورہ سے بہ وجہِ اَحسن ہمارا مطلب ثابت ہوا۔ کیوں کہ اِس میں تو زیادہ ہی کو دیکھتے ہیں اور یہاں سب ایک ڈھال (۱) ہو گئے۔ اور اگر بالفرض والتقدیر یوں کہیں گے کہ یہ فرقے کسی طرح باقیوں کے۔ جو موحدّ ہیں۔ موافق نہیں، تو بھی اِس قاعدے سے یہ مطلب ثابت ہو جائے گا۔ کیوں کہ ابتدائے آفرینشِ عالم سے اب تک سب موحدوں کا حساب کیجئے اور اِدھر حاصلِ جمع اِن فِرَقِ مذکورہ کا نکالیے، تو اُن کو اِن کے ساتھ نسبت عُشرِ عشیر کی بھی نہ ہو گی۔ پھر اُن میں وہ وہ صاحب کمال گذرے ہیں کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ حکمائے یونان، پیشوایانِ بنی اسرائیل۔ کہ جنھیں وہ اپنا نبی، یا ولی کہتے ہیں۔ اور پیشوا اور علمائے اہلِ اسلام کو ایک پلےّ (۲) میں رکھیے اور اراکینِ فرقہائے مذکورہ کو ایک پلے میں، پھر اُنھیں تولیے اور اُن کے اقوال کو اِن کے اقوال سے موازنہ کیجئے۔ اور محنت اور توجہ کو۔ جو دین کی طرف رکھتے تھے۔ اِن کی

(بقیہ گذشتہ صفحہ کا حاشیہ)

ہندوؤں کے عقیدے میں خدا کا کسی جنم میں داخل ہو کر مخلوق کی اصلاح کے لیے دنیا میں آنا ہے۔ لیکن نبی اور ولی کے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔ حضرت نانوتویؒ فرماتے ہیں: "کیا عجب ہے کہ جس کو ہندو صاحبان "اوتار" کہتے ہیں وا اپنے زمانے کے نبی، یا ولی، یا نائبِ نبی ہوں۔" نیز لکھتے ہیں: "کیا عجب ہے کہ انبیائے ہندوستان بھی اُن ہی نبیوں میں سے ہوں، جن کا تذکرہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں کیا گیا۔"
(سوانح قاسمی، ۲/ ۲۵۰، از مولانا مناظر احسن گیلانی)

(۱) ڈھال: گروہ، مثل مشابہ

(۲) پلا: ترازو کا پلڑا۔

بے توجہی اور غفلت سے ملائیے اور انصاف کر کے کہیے کہ کس طرف جی ڈھلتا ہے؟۔

ہر چند اِس تقریر کے بعد کچھ حاجت نہیں کہ اثباتِ توحید کے لیے کچھ اور بیان کیجیے، کیوں کہ جیسے اِس قاعدے سے توحید ثابت ہوئی، یہ بھی ثابت ہو گیا کہ کوئی جہان میں منکرِ توحید ہی نہیں کہ اُس کے مقابلے میں کچھ لکھیے۔ ہر کوئی توحید کا مُقِر ہے، گو اُسے اپنے اقرار کی خبر ہو، یا نہ ہو۔ اور اُن لوگوں کی دلیلوں کا حال بھی معلوم ہو گیا، جو خلافِ توحید پر تکیہ جمائے ہوئے بیٹھے ہیں۔ مگر اِس لحاظ سے کہ اِس قاعدے سے مطلب کا ثبوت ظنی ہوتا ہے، یقینی نہیں ہوتا۔ جیسے اِس قاعدے کی تقریر کے ضمن میں اوروں کی دلیلوں کا فاسد ہونا یقیناً معلوم ہو گیا، ویسے ہی اپنے مطلب کے لیے بھی کوئی ثبوت یقینی چاہیے۔ دشمن کے گھر کے ڈھ جانے سے اپنا گھر نہیں بنتا، اپنا گھر تو بنانے ہی سے بنتا ہے۔ اِسی لیے جو کچھ فہمِ نارسا میں آتا ہے، اہلِ انصاف کی خدمت میں گذارش کرتا ہوں۔

وحدانیتِ خدا کی قطعی دلیل

حضرتِ من! اگر دو، یا کئی صانع ہوں گے تو لازم آئے گا کہ یہ عالم بالکل نیست و نابود ہوتا۔ کیوں کہ یہ تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ جو خدا ہو گا، اُس میں کوئی کسی طرح کی کسر نہ ہو گی۔ اگر کسر ہو گی تو ہم (۱) میں اور اُس میں کیا فرق رہا؟ ہم بھی تو بندہ اِسی سبب سے ہیں کہ ہم میں طرح

(۱) مطبع قاسمی والے نسخے میں نشان زدہ عبارت اس طرح ہے:
"اُس میں کسی طرح کا نقصان نہ ہو گا۔ اگر نقصان ہو گا تو ہم میں...." (ص: ۱۲ دلیلِ تمانع یعنی تعددِ الٰہ فسادِ عالم کو مستلزم ہے)

طرح کے نقصان ہیں۔ اور جس میں نقصان ہوتا ہے، وہ آپ (خود) سے موجود نہیں ہو سکتا۔ ورنہ اُسے وجود کا اختیار ہوتا، تو اپنے لیے ساری خوبیاں موجود کر لیتا۔ (۱) جسے کسی چیز کا اختیار ہوتا ہے، وہ اپنے لیے کب کمی کرتا ہے؟ جب یہ بات قرار پائی تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آدھے (آدھی) مخلوقات ایک کے (کی) ہوں اور آدھے (آدھی) ایک کے (کی) ہوں۔ نہیں تو ہر خدا میں آدھوں آدھ خدائی کی کمی اور کسر ہو گی؛ بلکہ ہر خدا ساری ساری خدائی کا مالک ہو گا۔ اِس صورت میں جیسا وہ کامل ہو گا، دوسرے پر بھی اُس کی تاثیر کامل ہی پڑے گی۔ اِس واسطے کہ موجودات اور خالق کی ایسی مثال ہے، جیسے آفتاب، یا چاند وغیرہ اور زمین، آسمان وغیرہ کی۔ آفتاب سے آفتاب کی طرح کا اور چاند سے چاند کی طرح کا نور پھیلتا ہے۔ اور ہر ایک کو حسبِ حوصلہ منور کر دیتا ہے۔ اور (دوسری) چیزیں تو فقط نظر آنے لگتی ہیں، پر آئینے کا اُتنے ہی نور سے کچھ اور حال ہو جاتا ہے۔ خود بھی منور ہوتا ہے اور اوروں کو بھی منور کر دیتا ہے۔ الغرض، جتنا چاند، سورج میں فرق ہے، اُتنا ہی اُن کی شعاعوں میں اور اور چیزوں کے منور ہونے میں فرق ہے۔

پس جب خدا کا وجود بڑا ہی کامل ہوا، تو تھوڑا بہت کامل ہے۔ مخلوقات میں وہ وجود سرایت کرے گا۔ (۲) اب اگر ایسے ایسے دو، یا کئی خدا ہوں گے اور مخلوقات مشترک ہو گی (ہوں گی) تو ہر طرف سے

---

(۱) محقق قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت درج ذیل ہے:
"ورنہ ہم کو اگر وجود کا اختیار ہوتا تو اپنے لیے ساری خوبیاں موجود کر لیتے۔" (ص: ۲۱، دلیل تمانع یعنی تعدد آلہہ فسادِ عالم کو مستلزم ہے)

(۲) محقق قاسمی والے نسخے میں نشان زدہ عبارت قدرے مختلف اور زیادہ واضح ہے۔
"نہ یہ کہ تھوڑا بہت کامل ہے۔ تو کامل کے طور پر مخلوقات میں وہ وجود سرایت کرے گا۔" (ص: ۲۲، دلیل تمانع)

کامل ہی کامل وجود ہر مخلوق کے اندازے اور حوصلے کے موافق آئے گا۔ گز میں گز بھر، بالشت میں بالشت بھر۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سانچے میں دو چیزیں، اور ایک سیر بھر کے برتن میں دو سیر اناج، اور ایک جوتی میں ویسے ویسے دو قدم، اور ایک انگھر کھے (۱) (انگرکھا) میں اُس کے موافق دو بدن، اور ایک نیام میں اُسی مقدار کی دو تلواریں، اور ایک مکان میں اُسی کی گنجائش کے موافق دو چند اسباب (۲) نہیں سماتا۔ اور جو دھینگا دھینگی سے ایک میں دو کو تولنے لگتے ہیں، تو وہ سانچے اور وہ برتن وغیرہ ٹوٹ پھوٹ کر برابر ہو جاتے ہیں۔

سو اگر دونوں خداؤں کی طرف پورا پورا وجود ایک مخلوق میں سمانے لگے، تو بے شک وہ مخلوق معدوم ہو جائے گی۔ ہاں اگر خدائے تعالیٰ کے وجود کا کمال ثابت نہ ہوتا؛ بلکہ احتمال نقصان کا ہوتا، تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے دو چراغوں کا نور مل کر کامل نور ہو جاتا ہے، ایسے ہی دو خدا کے وجود کا پرتو مل کر کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ مگر چوں کہ اُس کا کمال ثابت ہو چکا ہے، تو اب بجز معدوم ہو جانے کے -چناں چہ مرقوم ہوا- اور کچھ نتیجہ دو خدا کے وجود کے پرتو کے ملنے سے حاصل نہ ہوگا۔ اِن دو وجودوں سے تو وہ ایک ہی بھلا، جس سے بچار ہے۔

مع ہذا، ہم پوچھتے ہیں کہ وہ وجود دو خدا کی طرف سے مخلوق کو ملے ہیں؟ اگر ہر ایک ہی خدا کے خزانے میں ہوتے، تو بے شک دونوں مل کر ایک سے بڑھ جاتے۔ پس اِس صورت میں ہر خدا میں آدھوں آدھ کا نقصان نکلا۔ سو ہمارا ایسے خداؤں کو- جن میں نقصان اور کمی ہو- سلام ہے۔ ہم اُسے ہی خدا جانتے ہیں، جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور اُسی

---

(۲) انگرکھا: ایک قسم کا مردانہ لباس، قبا۔

(۳) اسباب: ساز و سامان۔

سے وجودِ کون و مکان ہے۔ سب چیزیں اُسی کے سہارے اور بھروسے پر قائم ہیں۔ وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں۔ وہ سب کی اصل ہے اور یہ سب اُس کی فرع ہیں۔ اور کیوں نہ ہو؟ جس کارخانے کو دیکھئے، ایک اصل پر قرار ہے۔ نورِ آفتاب کو دیکھئے، تو ہزاروں مکانوں اور ہزاروں روشن دانوں میں جدا جدا جلوہ دکھلا رہا ہے۔ پر سب کو آفتاب کے ساتھ رابطہ ہے۔ جو اُس سے ٹوٹ کر بگاڑ لے، تو ایک کا بھی پتہ نہ رہے۔ عدد کے سلسلے کو نظر کیجئے، تو اول سے الی غیر النہایہ پھیلا ہوا ہے۔ کہیں دو ہیں، کہیں تین، کہیں چار، کہیں پانچ، کہیں دس، کہیں بیس، کہیں سو، کہیں ہزار، علی ہذا القیاس۔ اور اِس پر کہیں جذر، کہیں مجذور۔ کہیں حاصل ضرب، کہیں مضروب، کہیں مضروب فیہ۔ کہیں حاصلِ قسمت، کہیں مقسوم، کہیں مقسوم علیہ وغیرہ۔ پر سب کی اصل وہی ایک ہے۔ اگر ایک نہ ہو تو سب "شیطان کی سی انتڑی" (۱) سلسلے اعداد کے نیست و نابود ہو جائیں۔

موجوں اور بلبلوں کے کارخانوں کو دیکھئے، تو سب کی اصل وہی ایک پانی ہے۔ شاخوں کو دیکھئے، تو سب کی اصل جڑ ہے۔ آدمی وغیرہ کو دیکھئے، تو سب ایک اصل میں - جسے انسانیت وغیرہ کہیے - مشترک ہیں۔ اِسی طرح جس طرف نظر پڑتی ہے، کوئی ایسا کارخانہ دیکھا نہیں جاتا کہ جس کا کوئی سرِ منشا نہیں۔ پھر اُن سرِ منشاؤں کو دیکھئے، تو اُن کا کوئی اور سرِ منشا ہے۔ اور اِسی طرح اوپر تک چلے چلو۔ مثلاً: مجھ میں تم میں، ہندو، مسلمان، نصاری میں تو آدمیت مشترک ہے اور سرِ منشا ہے۔ اور اُس نے ہر فردِ بشر میں اپنی حکومت پھیلا رکھی ہے۔ اور اپنے احکام مثل: کلام، گفتگو، شکل و صورت کے جاری کر رکھے ہیں۔ تمام اُس کی رعیتِ تابع

---

(۱) شیطان کی انتڑی یا آنت: کہاوت، مراد جی کو اکتا دینے والا قصہ کہانی، نہایت طول طویل داستان۔

دار ہیں۔ جو صورت ملتی ہے، اُس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ جو انداز ملا، اُس سے بدل نہیں سکتا۔ بول چال کا تمغا(۱) اپنے جی سے دور نہیں کر سکتا۔

اِسی طرح گھوڑوں میں اور سر نمشا ہے۔ اور گدھوں کی اور اصل ہے۔ اور کتوں کی اور اصل ہے۔ اِن سب اصلوں کی اصل جان دار ہونا ہے۔ اور ہر نباتات کی علاحدہ اصل اور اُن کا اور ہی سلسلہ اور اور ہی سر نمشا ہے۔ پھر اُن کی اصل اور جان داروں کی اصل، جسمیت کی حکومت ہے۔ اِسی طرح اوپر تک چلے چلو۔ سارے عالم میں وجود کا اشتراک ہے۔

وجود، عینِ موجودات نہیں

پر چوں کہ شیَ مشترک عینِ اشیاۓ متعددہ نہیں ہو سکتی، تو تعدد کیوں ہو ؟(۲) یوں سمجھ میں آتا ہے کہ وجود، عینِ عالم اور عینِ موجودات نہیں ؛ بلکہ - بایں لحاظ کہ بولا کرتے ہیں فلانی شیَ موجود ہے، اور فلانی موجود نہیں - یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود، عالم کی ذات سے ایک جدا چیز ہے۔ نہیں (تو) یوں نہ ہو سکتا کہ ایک شیَ کبھی موجود ہو، کبھی نہ ہو ؛ بلکہ ہمیشہ ہمیشہ موجود رہتی۔ مع ہذا سب کا وجود یکساں نظر آتا ہے۔ یعنی جس طرح آسمان زمین کو موجود کہتے ہیں، ویسے ہی ہمیں تمھیں موجود کہتے ہیں۔ وہاں وجود کا کچھ اور نام نہیں ہو گیا، یہاں کچھ اور نہیں ہو گیا ؛ بلکہ جیسے دھوپ کہیں ہو، دھوپ ہی کہیں گے، ایسے ہی عالم میں ہر جگہ وجود کو وجود ہی کہتے ہیں۔ یہ نہیں کہ جیسے دھوپ میں اور چاند کی چاندنی میں فرق ہے کہ اُس کے سبب دو نام ہو گئے ہیں، آسمان زمین کے وجود کا کچھ اور نام ہو اور ہمارے تمھارے وجود کا کچھ اور نام ہو۔

---

(۱) تمغا: نشان، علامت، نشانِ عزت۔

(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں "تو تعدد کیوں نہ ہو۔" ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ بحر العلوم لکھنؤ کے نسخے میں سہوِ کاتب ہے۔

ہاں جیسے دھوپ صحنِ وسیع میں زیادہ آتی ہے لور دیر تک رہتی ہے۔ لور صحنِ تنگ میں کم آتی ہے لور تھوڑی دیر رہتی، ایسے ہی زمین، آسمان کا وجود بڑا ہے لور دیر پا ہے۔ لور ہمارا تمہارا وجود کم ہے لور چنداں دیر پا نہیں۔

القصہ، اشتراکِ وجود کے قرینے سے معلوم ہوا کہ وجودِ عالم میں لور عالم میں فرق ہے۔ یہ دونوں بالکل ایک شی نہیں ؛ بلکہ -بایں لحاظ کہ ایک شئَ کبھی موجود ہوتی ہے اور کبھی معدوم -یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجودِ عالم ایک خارجی چیز ہے لور ایک عارضی شئَ ہے۔ اصلی لور ذاتی نہیں۔ اور جب وجودِ عالم عارضی لور خارجی لور مستعار ٹھہرا، اصلی لور ذاتی نہ ہوا، تو ہم بہ قیاس اِس بات کے -کہ جیسے گرم پانی کی گرمی، جو عارضی، خارجی، مستعار ہے، آگ کی عطا کی ہوئی ہے، جس کی گرمی اصلی لور ذاتی ہے، یا جیسے قلعی دار آئینے کا نور، جو آفتاب کے مقابل ہو، اصلی نہیں ؛ بلکہ آفتاب کا فیض ہے، جس کا نور اصلی لور ذاتی ہے -بالیقین یوں سمجھتے ہیں کہ ایسے ہی عالم کا وجود، جو اصلی لور ذاتی نہیں ایک شئَ عارضی ہے۔ کہیں خارج سے ایسے موجود سے ملا ہوگا، جس کا وجود اصلی ہوگا۔ وہ بجز صانع کے، لور کون ہے ؟۔

غرض، یہاں سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ یہ عالم خود بخود یوں ہی موجود نہیں ؛ بلکہ اُس کے لیے کوئی موجد ہے۔ لور یہ وہی پہلی بات ہے کہ جس سے اِس رسالے کا شروع ہوا ہے۔

الحاصل، اِس بات سے تو تسلی ہوئی کہ اِس عالم کا وجود اصلی نہیں ؛ بلکہ ایک عارضی چیز ہے۔ تو جیسے گرم پانی کی مثلاً گرمی -جو اصلی نہیں، عارضی ہے- آگ کا فیض ہے، جس کی گرمی اصلی ہے، پس ایسے ہی عالم کا وجود، جو عارضی ہے کسی موجودِ اصلی کا فیض ہوگا۔ لور وہ موجودِ اصلی ہی

اس عالم کا خدا ہے۔

ایک اعتراض

مگر چوں کہ سب کا وجود ایک طرح کا نظر آتا ہے۔ چناں چہ اوپر مذکور ہوا۔ تو جیسے آفتاب سے گو ہزار ہا جگہ دھوپ پھیلے، پر سب کے سب ایک ہی آفتاب کا فیض ہے، ایسے ہی یوں سمجھنا چاہیے کہ تمام عالم کا وجود بھی ایک موجودِ حقیقی اور اصلی کا پرتو ہے۔ سو اُسے ہی ہم خدا کہتے ہیں۔

باقی رہا یہ شبہ، ہم نے مانا کہ موجودات کے وجود میں اِس طرح کا فرق نہیں، جیسے دھوپ میں اور چاند کی چاندنی میں۔ سب کا وجود ایسا ہی یکساں نظر آتا ہے، جیسے اِس میدان کی اور اُس میدان کی دھوپ۔ پر اگر فرض کریں کہ آسمان پر کئی آفتاب ہوں، تو جیسے بہت سے ستاروں کا نور مل کر رات کو یکساں نظر آتا ہے، ایسے ہی اُن آفتابوں کا نور بھی مل کر یکساں ہی نظر آئے۔ تو اگر اِسی طرح کئی صانع بھی ہوں اور سب کے وجود کا پرتو مل کر یکساں نظر آتا ہو، تو کیا بعید ہے؟

پہلا جواب

سو اِس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ ابتداء میں اِس تقریر کے، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جس کارخانے کو دیکھیے، وہ کسی ایک چیز پر منقطع ہوتا ہے۔ اور جس سلسلے کو دیکھیے، کسی ایک پر منتہی ہوتا ہے۔ چناں چہ دو چار مثالیں اعنی (۱) دھوپوں کا کارخانہ آفتاب پر تمام ہوتا ہے۔ اور عدد کا سلسلہ ایک پر۔ اور موجوں کا قصہ پانی پر۔ اور سوا اِس کے اور بھی بیان کی گئیں۔ سو معلوم ہوا کہ جتنے جہان میں پھیلاؤ ہیں، وہ کسی ایک شَیٔ کی

---

(۱) اعنی: یعنی، مراد

طرف سمٹتے چلے آتے ہیں۔ جیسے : مخروط، یازاویہ (۱)، یاگاجر کے پیچھے کی جانب ایک نقطے پر سمٹتے چلے آتے ہیں۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ وحدتِ اشیائے مذکورہ بھی آخر اشیائے موجودہ میں سے ہے۔ یعنی موجود کی قسم میں سے ہے۔ جیسے ہم تم انسان کی قسم میں سے۔ اور پھر اشیائے مذکورہ کی وحدت کا وجود بھی عارضی ہے۔ کیوں کہ آفتاب، پانی وغیرہ کے بہت ٹکڑے ہو سکتے ہیں، چناں چہ ظاہر ہے۔ اصلی جب ہو تا کہ اِن کی وحدت کسی طرح زائل نہ ہو سکتی۔ یعنی کسی طرح سے تقسیم نہ ہو سکتی اور کثرت کی گنجائش نہ ہوتی۔ تو اِس صورت میں جیسے عالم کا وجود عارضی ہے، یہ بھی عارضی ہو گی۔ اور اُسی موجودِ اصلی کا فیض ہو گا، جس کا فیض وجودِ عام ہے، تو بے شک اُس کے اندر وحدت بھی اصلی ہو گی۔ اور یہی ہمارا مطلب ہے۔

کثرت، وجود کی قسم نہیں

بہ خلاف کثرت کے کہ وہ حقیقت میں وجود کے اقسام میں سے نہیں۔ غلطی کے باعث اُسے موجودات میں سے شمار کرتے ہیں؛ بلکہ جیسے وحدت کی اصل وجود ہے، کثرت کا مبنیٰ عدم پر ہے۔ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نورِ آفتاب ایک شیٔ واحد ہے، پر اگر دیوار میں ایک مکان کے دو روشن دان برابر ہوں، تو بہ سبب بیچ کی اندھیری کے ہر روشن دان کا نور جدی معلوم ہو گا۔ غرض یہ کثرت اندھیرے کے سبب ہوتی ہے۔ اگر اِدھر اُدھر بیچ میں اندھیرا نہ ہو (۲) یعنی دیوار کو مکان (کے) بیچ

---

(۱) مخروط : تراشا ہوا، گاجر کے ڈول کا۔ مخروطی : گاجر نما، گاجر کی شکل کا زاویہ : وہ کونہ، جو مخالف سمتوں سے دو مستقیم خطوں کے ایک نقطے پر ملنے سے پیدا ہوتا ہے۔

(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملہ اس طرح ہے :

"اگر اِدھر اُدھر نور، بیچ میں اندھیرا نہ ہو۔" (ص : ۲۶، کثرت چند عدموں کا نام ہے)

میں سے اٹھا ڈالیں، تو سب جگہ نور ہی نور ہو جائے۔ اور یہ فرق اور امتیاز اور تعدد۔ جس کا نام کثرت ہے۔ باقی نہ رہے۔ اور چوں کہ اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں اور یہی عدم ہے، تو معلوم ہوا کہ یہ کثرت، عدم کے باعث معلوم ہوتی ہے، کچھ وجود کی اقسام میں سے نہیں۔

القصہ، کوئی یوں نہ دھوکا کھائے کہ کثرت بھی تو وجود کی اقسام میں سے ہے۔ اور وجودِ عالم عارضی ہے، تو یہ بھی کسی موجودِ حقیقی کا فیض ہوگا۔ تو لازم آئے گا کہ کثرت بھی خدا کے اندر ہو۔ کیوں کہ دوسرے کو فیض اُسی چیز کا ہوتا ہے، جو اپنے اندر ہوتی ہے۔ آگ میں اگر گرمی نہ ہو، تو دوسروں کو کیا گرم کرے؟۔

اِس تقریر سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو اوصاف، وجود کی اقسام میں سے ہیں اور عالم میں پائے جاتے ہیں۔ جیسے مثلاً: بینا ہونا، تو وہ ضرور ہیں کہ خدا تعالیٰ میں بھی ہوں۔ اور جو اوصاف عدمی ہوں، جیسے مثلاً: نابینا ہونا، وہ ضرور ہیں کہ خدا میں نہ ہوں۔ اور یہ بھی ثابت ہوا کہ جو موجودِ اصلی ہو، اُس میں کسی طرح تقسیم کی گنجائش نہ ہو۔ نہیں تو وحدت۔ جو اوصافِ وجودی میں سے ہے، چناں چہ ابھی ظاہر ہوا۔ اُس میں اصلی نہ ہو۔ حالاں کہ یہ محال ہے کہ وجود تو اس کا اصلی ہو اور سب قسم کا وجود، موجودات کو اُس سے پہنچے اور ہر طرح کے وجود کا وہ معدن اور منبع ہو اور پھر اُس میں بعضی قسم وجود کی، اصلی نہ ہوں۔

اوصاف، حق تعالیٰ کے عینِ ذات ہیں، نہ غیر

اور یہ بھی ثابت ہوا کہ وجود، اُس کا عینِ ذات ہے اور ذات اُس کی، عینِ اوصاف ہے اور اوصاف، اُس کے عینِ وجود ہیں۔ یہ نہیں کہ ذات اُس کی اور ہے اور اوصاف اور ہیں اور وجود اور ہے۔ ورنہ دو خرابیاں لازم

آئیں گی:

۱۔ ایک تو یہ کہ اُس میں وحدت اصلی نہ ہو۔ حالاں کہ اُس کی وحدت کا اصلی ہونا ابھی ثابت ہوا۔

۲۔ اور دوسرے یہ کہ جیسے ہمارا وجود۔ بہ سبب اِس کے کہ ہماری ہی ذات پر ایک شئ زائد ہے۔ عارضی ٹھہرا، ایسے ہی اُس کا وجود بھی عارضی ہوگا۔ پھر وہ موجود اصلی کیوں ہوگا؟

القصہ، وہ ایک شئ مفرد بسیط ہے کہ عقل میں اُس کا مرکب ہونا کسی طرح نہیں آسکتا۔ اور اِن مضامین کی شرح خدا کو منظور ہے، تو کہیں آئندہ کی جائے گی۔

دوسرا جواب

دوسرا جواب۔ کہ جس سے تقریرِ دلیل مرقوم بالا میں، احتمالِ تعددِ صانع کی گنجائش نہ رہے۔ یہ ہے کہ اگر مثل دو آفتابوں کے کئی صانع، ایجادِ عالم میں شریک ہوں، تو وہ دونوں جیسے صانع ہونے اور موجودِ اصلی ہونے میں شریک ہوں گے، ویسے ہی کسی بات میں علاحدہ بھی ہوں گے۔ کیوں کہ جہاں تعدد اور اشتراک کسی بات میں پائے جاتے ہیں، وہاں لازم ہے کہ کسی بات میں علاحدگی بھی ہوگی۔ مثلاً: دو آدمی باوجودے کہ آدمیت میں شریک ہیں، کسی کسی بات میں علاحدہ بھی ہیں۔ جیسے شکل صورت، قد و قامت، مکان، زمان، رنگ روپ، مزاج وغیرہ۔ اگر یہ علاحدگی اور فرق نہ ہو، تو تعدد ہرگز نہ ہو، وہی ایک آدمیت رہے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ تعدد اور کثرت اگر ایسی جگہ ہوں کہ وہ کسی بات میں مشترک بھی ہوں، تو لازم ہے کہ وہاں کسی کسی بات میں

علاحدگی اور کوئی کوئی خصوصیت بھی ہونی چاہیے۔ تو اب دوسری بات سنیے! کہ ایسی جگہ نام بہ اعتبار اُن خصوصیات کے ہی ہوا کرتا ہے۔ مثلاً: کلو، بدھو وغیرہ، یا عورت، مرد، یا ہندو، مسلمان، انگریز، یہود اُن خصوصیات ہی کا نام ہے۔ آدمیت- جو ایک شئ مشترک ہے- وہ اِن ناموں سے علاحدہ ہے، اُس کا اِن میں کچھ دخل نہیں۔ اسی واسطے اگر پوچھتے ہیں کہ کلو مثلاً کون سا ہے؟ تو یوں کہا کرتے ہیں کہ فلانے کا بیٹا، فلانے کا پوتا، فلانی جگہ کا رہنے والا، فلانی شکل صورت کا، علیٰ ہٰذا القیاس۔ غرض اِس سوال کے جواب میں اُس کی خصوصیات ہی بیان کیا کرتے ہیں۔ اور وجہ اِس کی یہ ہے کہ نام تمیز اور پہچان کے لیے ہوتا ہے۔ سو پہچان اور تمیز اگر حاصل ہوتی ہے، تو خصوصیات ہی کے جاننے سے ہوتی ہے۔

الغرض، کلو، بدھو چند خصوصیات کا نام ہے کہ جن میں آدمیت مشترک ہے۔ اِسی طرح آدمی، گھوڑا، گدھا وغیرہ چند خصوصیات کا نام ہے کہ جن میں زندگی اور جان دار ہونا مشترک ہے۔ اِسی طرح اوپر تک چلے چلو۔ سب سے اوپر جو اشتراک ہے، تو وجود میں ہے۔ یعنی وجود سب میں مشترک ہے۔

ذات سے مراد

اب سمجھنا چاہیے کہ موافق قاعدۂ مذکورہ کے سب موجودات، جیسے وجود میں شریک ہیں، ایسے ہی کسی کسی بات میں مخصوص بھی ہوں گی۔ یعنی بعضی بعضی ایسی خصوصیات بھی ہوں گی کہ جن کے سبب ایک دوسرے سے متمیز ہوگا اور ہر ایک کے جدا جدا نام ہو جائیں گے۔ سو اُن خصوصیات ہی کو تقریرِ مرقومۂ بالا میں ذات کہا ہے۔ یعنی جو باتیں کہ

موجودات میں سوائے وجود کے پائی جاتی ہیں، اُن سب کے مجموعے کا نام ذات ہے۔ مگر ذات بے وجود کے معدوم محض ہے۔ جب تک کہ اُس کے ساتھ وجود نہ لگے، وہ کچھ چیز شمار میں نہیں آتی۔

القصہ بے وجود کے موجود نہیں ہو سکتی۔ (۱) اور اُس کے موجود ہونے اور اس کے ساتھ وجود کے لگنے کے یہ معنی ہیں کہ جیسے درودیوار، زمین پہاڑ، آفتاب کے سبب -جو منور اصلی ہے- منور ہو جاتے ہیں۔ اور اُن کی تیرگی اور اندھیرا -جو ذاتی ہے- زائل ہو جاتا ہے، ایسے ہی خداوندِ کریم کے باعث -جو موجود اصلی ہے- ذات کی یعنی اُن خصوصیات کی نیستی اور عدم اصلی زائل ہو جاتا ہے۔ اور ایک طرح کا وجود حاصل ہو جاتا ہے۔ پر جیسے درودیوار وغیرہ کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے کچھ نسبت نہیں، ایسے ہی ذات کے وجود کو موجودِ اصلی کے، یعنی خدا کے وجود سے کچھ نسبت نہیں۔

الغرض، جیسے مثالِ مذکور میں آفتاب کے سوا سب چیزیں اصل سے سیاہ اور تیرہ ہیں۔ اور منور ہے، تو آفتاب ہی ہے۔ چناں چہ تہ خانوں وغیرہ میں -جہاں آفتاب کی چمک بالکل نہ پہنچتی ہو اور کچھ نظر نہ آتا ہو- وہاں سپید اور سیاہ برابر ہو جاتے ہیں۔ ایسے ہی موجودِ اصلی کے سوا جو چیز ہے، اصل سے معدوم ہے۔ اگر کچھ وجود اُسے ملتا ہے، تو موجودِ اصلی کا پرتو ہوتا ہے۔ جیسے درودیوار کا نور آفتاب کے نور کا پرتو ہے اور جیسے آفتاب میں سب درودیوار شریک ہیں اور اُس کے یہ معنی ہیں کہ ایک آفتاب سے سب جگہ دھوپ پھیل رہی ہے۔ ایسے ہی موجودِ اصلی میں بھی سب موجودات شریک ہیں اور اِس کے یہ معنی ہیں کہ سب جگہ

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے میں لفظ "ذات" کا اضافہ ہے۔ اور یہ جملہ اس طرح ہے:

"القصہ ذات بے وجود کے موجود نہیں ہو سکتی"۔ (ص ۲۶، ذات سے کیا مراد ہے؟)

موجودِ اصلی کے وجود کا پر تو ہے۔

اِس تمہید کے بعد یہ گذارش ہے کہ اگر دو، یا کئی صانع، موجودِ اصلی اور صانع ہوں گے، تو جیسے وہ موجودِ اصلی اور صانع ہونے میں شریک ہوں گے، ویسے ہی اُن میں کچھ خصوصیات بھی ہوں گی، جن کے سبب وہ دونوں ایک دوسرے سے متمیز ہوں گے۔ ورنہ دوئی (۱) نہ ہو گی۔ اور موافق تقریرِ سابق کے (۲) وہ خصوصیتیں - جو ماسوا موجودِ اصلی کے ہیں - اصل سے معدوم ہوں گی۔ اور اگر وہ موجود بھی ہوں گی، تو مثل اور موجودات کے یعنی مثل ذاتِ عالم اور ذاتِ افرادِ عالم کے موجودِ اصلی کے پر تو سے موجود ہوں گی۔ اِس صورت میں اول تو موجودِ اصلی پھر وہی ایک نکلا ؛ بلکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ موجودِ اصلی کے معنی میں یہ بات داخل ہے کہ ایک ہی ہوا کرتا ہے، اُس میں تعدد کا احتمال کرنا عقل کی نارسائی ہے ؛ بلکہ ایسا ہے، جیسے زید، عمرو، بکر میں کوئی تعدد کا احتمال نکالے۔ دوسرے ہم میں اور اُن صانعوں میں کیا فرق رہا؟ کیوں کہ جب اُن کے موجودِ اصلی میں شریک ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ موجودِ اصلی کے پر تو سے موجود ہیں، تو یہ بات تو ہم میں بھی پائی جاتی ہے۔ سو یہ کیا ناانصافی ہے کہ انھیں تو صانع اور موجودِ اصلی کہو، اور ہمیں نہ کہو؟۔

دوسرے ہمارا مطلب بھی توحید سے اِتنا ہی ہے کہ سب موجودات کا سلسلہ ایک موجودِ اصلی پر تمام ہوتا ہے۔ سو یہ بات اِس صورت میں بھی حاصل ہو گئی۔ کیوں کہ جب موجودات دو صانع سے مثلاً پیدا ہوئی (ہوئیں) اور وہ دونوں ایک موجودِ اصلی میں شریک ہوئے اور اصل سے

---

(۱) دوئی : تعدد۔

(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ فقرہ درج ذیل ہے:

"اور موافق تقریراتِ سابقہ کے۔" (ص : ۷ ۲) ذات سے کیا مراد ہے؟

معدوم ٹھہرے، تو یہ معنی ہوئے کہ موجودِ اصلی کا فیض اُن دونوں کے واسطے سے اوروں کو پہنچتا ہے۔ جیسے پرنالے کے وسیلے سے چھت کا پانی نیچے آتا ہے۔ اور آتشی شیشے کے طفیل آفتاب کی سوزش اور چیزوں کو پہنچتی ہے۔ اور آئینۂ قلعی دار کے صدقے سے آفتاب کا نور اُن در و دیوار کو پہنچتا ہے، جو آفتاب کے مقابل نہیں ہوتے۔ اِن سب صورتوں میں سب جانتے ہیں کہ یہ فیض، حقیقت میں پرنالے اور آتشی شیشے اور آئینے کا نہیں، گو ظاہر میں یوں ہی معلوم ہوتا ہو کہ اِن ہی کا فیض ہے؛ بلکہ چھت کا پانی پرنالے کی راہ سے آتا ہے، پرنالے سے پیدا نہیں ہوتا۔ آفتاب کی سوزش آتشیں شیشے کی راہ سے آتی ہے، آتشی شیشے میں کچھ حرارت نہیں۔ آفتاب کا نور آئینے کی راہ سے اور اشیاء کو پہنچتا ہے، آئینے میں ذرہ برابر نور نہیں۔

فلک، زمانہ و قائعِ عالم کے لیے اور انسان افعالِ اختیار کے لیے محض واسطہ ہیں

سو ایسی طرح کے اگر بہت سے موجودِ اصلی اور کثرت سے صانع موجود ہوں، تو توحید میں کچھ رخنہ نہیں پڑنے کا؛ بلکہ اور محکم اور مستحکم ہو جائے گی۔ کیوں کہ فلک اور زمانہ -جو بہ اعتبار شہرت کے وقائع عالم کا فاعل گنا جاتا ہے- یا انسان، حیوان وغیرہ کو- کہ بہ اعتبار ظاہر افعالِ اختیاریہ کا خالق معلوم ہوتا ہے۔ چناں چہ بہت سے نادانوں کو اسی سبب سے اِن کی طرف خالق ہونے کا گمان کیا (بلکہ) یقین ہے- یا دوا وغیرہ تاثیر کی چیزیں -جو بہ نسبت اپنی تاثیروں کے موثر حقیقی یعنی خدا معلوم ہوتے ہیں- وہ سب چیزیں بہ نسبت اپنے فیوض کے وسیلۂ فیض اور واسطہ

ایجاد سمجھی جائیں گی۔ اور اُن کے خالق ہونے کا دھوکا۔ جو بعضے ظاہر پرستوں کو پڑا تھا۔ بے محنت حل ہو جائے گا۔

الغرض، قربان جایئے ایسے معترض کے کہ اُس نے اعتراض کیا کیا، بہت مشکلات سمجھنے کا باعث ہو گیا۔ اگر یہ شبہ نہ پڑتا، تو کاہے کو(۱) ہمیں اتنی جد و جہد کی نوبت پہنچتی، جس سے اِن اشیائے مذکورہ کا اسباب ہونا اور خدا تعالیٰ کے مسبب الاسباب ہونے کے معنی ہمیں معلوم ہوتے! بلکہ یہ کیا، بہت سے مسائلِ مختلفہ اور غیر مختلفہ حل ہو گئے۔ اب ہم پکار کر کہہ سکتے ہیں (۲) کہ ماسوائے خالقِ بزرگ کے، جو چیزیں کہ ظاہر میں مصدرِ افعال، یا مصدرِ تاثیرات معلوم ہوتی ہیں، وہ سب خداوند بزرگ کے سامنے بمنزلہ آلات، کاریگر کے سامنے معلوم ہوتی ہیں۔ ظاہر میں اُن چیزوں سے کام ہوتا ہے، حقیقت میں خدا کرتا ہے۔ اِس میں نبی ہو، یا ولی ہو، دیو ہو، یا پری ہو، اوتار ہو یا فلکِ دوّار ہو، روا ہو، یا کوئی جان دار ہو، زمانہ ہو، چاند ہو، سورج ہو، ستارے ہوں اور کچھ ہو، سب کے سب خداوند کریم کے سامنے ایسے ہیں، جیسے بڑھئی کے آگے بسولا، نہائی، برمہ وغیرہ فرماں بردار ہوتے ہیں کہ بے ہلائے اُس کے، نہیں ہلتے اور بے مرضی اُس کے کوئی کام نہیں کرتے۔ مردمانِ ظاہر بیں، تو اُنھیں ہی دیکھ کر حیران ہو گئے اور خالق ہونے کی تہمت اِن اشیاء پر دھرنے لگے۔ بہت خیر گذری کہ اُن اشیاء کو نہ دیکھا کہ جو اِن سے بھی اعلیٰ درجے پر ہیں اور اِن سے مثل بیگاریوں کے کام لیتے

---

(۱) کاہے کو: کیوں کر، کس وجہ سے۔

(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت درج ذیل ہے:

"اب ہم پکارے گلے کہہ سکتے ہیں۔" (ص: ۳۱، عالم کی تمام اشیاء فیضان باری کے لیے محض واسطہ ہیں۔ خود موجد اور مؤثر نہیں)

ہیں۔ تو (ورنہ) انھیں خالق کا بھی خالق کہتے۔ انسان کے ہاتھ، پاؤں کو کام کرتے دیکھ کر تو یوں کہا کہ انسان خالقِ افعال ہے۔ اگر اُن لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ انسان کیا اپنے آپ کام کرتا ہے؟ (۱) قدرت لور طاقت یہ کام کراتی ہے۔

اگر آدمی بیمار ہو جائے اور اُس کے بدن میں ذرہ بھر طاقت نہ رہے، تو جب دیکھیں کہ پھر کیا کرتا ہے؟ تو اس وقت طاقت کو شاید خالق کا خالق کہنے لگیں۔ لور اِسی طرح اگر یہ معلوم ہو جائے کہ طاقت بھی ارادے کی محکوم ہے۔ کتنا ہی زور، بل (۲) کیوں نہ ہو، اگر ارادہ نہ ہو، تو خاک بھی نہ ہو سکے۔ پھر ارادہ بھی حاکم بالاستقلال (۳) نہیں۔ وہ بھی رغبت (خواہش) کے اشاروں پر چلتا ہے۔ اگر کسی کام کی طرف خود بخود نہیں متوجہ ہوتی۔ جب تک کسی چیز کی خوبی اور اس کا نفع نہیں معلوم ہوتا، تب تک اُس طرف رغبت نہیں ہوتی۔ (۴)

الغرض، رغبت کی کارگذاری علم کے ہاتھ میں ہے۔ پھر علم لور خدا کے درمیان، عقل اِس طرح سے واقع ہے کہ جیسے تیشہ کام کے لور کاریگر کے بیچ میں۔ اِس سلسلے کے دیکھنے لور سوچنے سے صاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایسا قصہ ہے، جیسے گودام کے کارخانوں لور جیبی گھڑیوں

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت درج ذیل ہے:
"کہ انسان اپنے آپ کام نہیں۔" (ص: ۳۰، ایضاً)

(۲) بل: طاقت، قوت۔

(۳) حاکم بالاستقلال: خود مختار حاکم۔

(۴) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت قدرے مختلف اس طرح ہے:
"اگر کسی کام کی طرف رغبت نہ ہو، تو کتنا ہی صاحب ارادہ کیوں نہ ہو، اُس طرف کو ارادہ ہرگز بھی نہیں ہوگا۔ پھر رغبت بھی کسی طرف کو خود بخود نہیں متوجہ ہوتی...." (ص: ۳۰، عالم کی تمام اشیاء فیضانِ فیضِ باری کے لیے....)

وغیرہ میں بہت سی کلیں آگے پیچھے ہوتی ہیں۔ پھر اگر کوئی کام لینا مدِ نظر ہوتا ہے، تو اوّل کل (۱) کو ہلاتے ہیں اور پھر بہ ترتیب سب کلیں ہلتی ہیں۔ اور آخر میں جو کار مقصود ہوتا ہے، وہ اخیر کی کل سے ہوتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ یہ کلیں اپنے آپ نہیں ہلتیں۔ وہ بے حس و حرکت ہیں۔ اِن کے واسطے جب تک صاحبِ عقل، صاحبِ ارادہ زور والا کام کا لینے والا نہ ہوگا، کام نہ چلے گا۔ اور پھر اِس کام کا کرنے والا اُس ہی کو کہیں گے۔ (۲) اِسی واسطے ریل کا چلانا ملازمانِ ریل کی طرف منسوب ہوتا ہے، کلوں کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر ہوتا بھی ہے، تو مجازاً کہہ دیا کرتے ہیں۔

القصہ، یوں ہی اِس سلسلے میں خدا کو فاعلِ حقیقی سمجھئے اور بنی آدم وغیرہ کو مثل اخیر کی کل کے فاعلِ مجازی قرار دیجئے اور بمنزلہ سارے اجزائے سلسلۂ مذکورہ، اِس کو بھی ایک واسطۂ ایجاد مقرر کیجئے۔ ورنہ یہ سب چیزیں اصل سے معدوم ہیں۔ چناں چہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ جو اپنے آپ معدوم ہوتا ہے، وہ دوسرے کو کیا موجود کرے گا؟ اُنھیں تو یہی کہے بَن پڑتی ہے کہ جیسے چھت کا پانی پرنالے سے بہ کر زمین وغیرہ کو تر کرتا ہے، ایسے ہی مؤثرِ حقیقی اور موجودِ اصلی، یعنی خدا کے ایجاد کی تاثیر اُن کے واسطے سے افعال وغیرہ تک پہنچتی ہے اور اُنھیں بھی موجود کرتی ہے۔ ورنہ حقیقت اور ذات اِن اشیائے مندرجۂ سلسلۂ مذکورہ کی بھی۔ یعنی وہ خصوصیات، جو ماسوائے وجود کے اِن میں پائی جاتی ہیں، جن

---

(۱) کل: حصہ، مشین کا ندزہ۔

(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے میں کچھ اضافہ ہے، جو درج ذیل ہے:
"اور پھر اُس کام کا کرنے والا اُسی کو کہیں گے جو ان کلوں کا محرک ہوگا۔" (ص: ۳۱، عالم کی تمام اشیاء فیضان فیضِ باری کے لیے محض واسطہ ہیں)

کے سبب ہر ایک کا جدی جدی نام ہو گیا ہے۔ مثل خصوصیاتِ افعال۔ یعنی اُن کی ذات اور حقیقت کے۔ اصل سے معدوم ہیں۔ فرق اتنا ہی ہے کہ اِن کو وجود پہلے عطا ہوتا ہے اور افعال کو پیچھے۔ سو اِس سے کچھ خالق ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ خالق ہونا جب ثابت ہوتا کہ موجودِ اصلی ہوتے۔ یعنی اُن کی ذات میں خود موجود ہوتا۔ دوسرے وجود کے محتاج نہ ہوتے۔ جیسے آفتاب روشن ہونے مین کسی اور آفتاب کا محتاج نہیں۔ اور زمین، آسمان اپنے روشن ہونے میں آفتاب کے محتاج ہیں، ایسے ہی ان کی ذات بھی خود موجود ہوتی۔ اور اوروں کو موجود کرتی۔ یہ بات خدا وندِ کریم ہی میں ہے۔

خدا کی ذات لافانی، ابدی اور ازلی ہے

مگر چوں کہ یہ بات بجزاِس کے نہیں ہو سکتی کہ اُس کی ذات۔ یعنی وہ خوصیت کہ جس کے باعث تمام موجودات سے متمیز ہو۔ خود موجود ہو؛ بلکہ خود وجود ہو۔ اور اوروں کا وجود اُس سے ایسی طرح نکلتا ہو کہ جیسے آفتاب سے در و دیوار کا نور، یعنی دھوپ نکلتی ہو۔ نہ یہ کہ کسی اور سے وجود نکل کر اُس پر پڑتا ہو اور اُسے موجود کر دیتا ہو، تو ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ وہ نہ کبھی معدوم تھا اور نہ کبھی معدوم ہو گا۔ کیوں کہ جیسے آفتاب خود منور ہے؛ بلکہ ایک نورِ مجسم ہے اور اُس سے اندھیرا زائل ہو جاتا ہے، ایسے ہی اُس کے پرتوِ وجود سے عدم زائل ہو جاتا ہے۔ جیسے اندھیرا آفتاب کے پاس نہیں پھٹک سکتا، ایسے خدا کے پاس عدم نہیں پھٹک سکتا۔

یہ بات جب ہوتی کہ خدا تعالیٰ کی ذات۔ یعنی جس سے کہ وہ اوروں سے متمیز ہو رہا ہے۔ اور وجود اُس کا اور ہوتا، اُس وقت البتہ جدا

ہونا دونوں کا ممکن تھا۔ اور در صورت جدا ہو جانے وجود کے اُس کی ذات سے، یوں کہہ سکتے کہ وہ معدوم ہو گیا۔ کیوں کہ معدوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وجود اُس سے الگ ہو جائے۔ جیسے اندھیرا ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ اُس جگہ سے نور زائل ہو جائے۔

غرض، عدم کے معنی بجز اِس کے اور کوئی نہیں کہ وجود الگ ہو جائے۔ سو در صورتے کہ خدا کی ذات- یعنی وہ شئ کہ جس سے وہ اوروں سے جدا چیز کہلاتا ہے-وہ خدا کا وجود ہی ٹھہرا، تو اِس صورت میں اُس سے وجود کے الگ ہو جانے کہ یہی معنی ہوں گے کہ وجود، وجود نہیں۔ سو یہ بات دیوانے بھی نہیں کہتے، عاقلوں کا تو کیا ذکر؟۔ ہاں ماسوا خدا وندِ کریم کے اگر پہلے سے معدوم ہوں اور پھر معدوم ہو جائیں- چناں چہ بعضی بعضی موجودات میں مشاہد بھی ہوتا ہے- تو عقل سے چنداں بعید نہیں؛ بلکہ عینِ مقتضائے عقل ہے۔ کیوں کہ ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ ماسوا خدا وندِ کریم کے جو کچھ موجود ہے، اُن کی ذات اور ہے اور اُن کا وجود اور۔ جب دو چیزیں ٹھہریں، تو اُن کا جدا ہونا کچھ محال نہ ہوا۔

عالم کی ذات اور ہے، وجود اور

اب ایسی بات کہ جس سے اچھی طرح اِن اشیاء کی ذات اور وجود کا جدا جدا ہونا واضح ہو جائے، عرض کرتا ہوں۔

جنابِ من! جب کوئی معمار مکان بناتا ہے، تو اول اُس کا نقشہ ذہن میں جمالیتا ہے۔ اور پھر بن کر وہ مکان اگر ڈھ جاتا ہے، تو دیکھنے والوں کے دلوں میں اُس کا نقشہ باقی رہ جاتا ہے۔ اب سنیے! کہ اُس نقشے ہی سے وہ مکان، اور مکانوں؛ بلکہ اور چیزوں سے متمیز ہوتا ہے۔ سو یہ نقشہ اُس مکان کی ذات ٹھہری۔ کیوں کہ مکرر، سہ کرر مذکور ہو گیا ہے

کہ ذات اُسے ہی کہتے ہیں، جس سے تمیز حاصل ہو۔ اور یہ حال کہ وہ زمین پر بنا ہوا انکھیاروں کو نظر آنے لگا اور اندھوں کے ہاتھوں کو معلوم ہونے لگا اور اُس میں آنے جانے والے اٹھنے بیٹھنے لگے، یہ اُس کا وجود ہوا۔ سو اب دیکھئے! ذات اُس مکان کی، یعنی وہ نقشہ اور شی ہے۔ اور اُس کا وجود اور شی ہے۔ اور اِسی سبب سے وہ دونوں کبھی اکٹھے ہو جاتے ہیں اور کبھی علاحدہ ہو جاتے ہیں۔ اگر دونوں ایک ہی ہوتے، تو علاحدگی نہ ہوتی۔ سو اِس بات میں مکان اور زمین آسمان میں اور، اور موجودات میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اُن کا بھی جدا ایک نقشہ ذہن میں آتا ہے اور وجود جدا۔ فرق ہے تو اِتنا ہے کہ کوئی بناء، محکم اور مضبوط ہے، کوئی نہیں۔ جیسے بعض مکان بہت مستحکم ہوتے ہیں، بعضے ویسے نہیں ہوتے۔

ہاں خداوندِ کریم کا نقشہ، یعنی اُس کی ذات، اگر کسی کو معلوم ہو جائے، تو بالیقین یوں کہہ اٹھے کہ یہاں تعدد نہیں۔ ذات اور وجود دونوں ایک ہی ہیں۔ اور قبل معلوم ہونے اُس نقشے کے، اگر کسی کو بہ قیاس اور موجودات کے خدا کی نسبت بھی ذات اور وجود کے جدی جدی ہونے کے توہمات پیدا ہوں، تو وہ ایسے ہیں کہ جیسے مادر زاد اندھے کو بہ نسبت دیکھنے کی اشیاء کے طرح طرح کے توہمات اور خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ اور پھر سب غلط ہیں۔ ہاں موجودات کی نسبت اگر یوں کہا جائے کہ اُن کی ذات اور ہے اور وجود اور، تو ہم ہرگز انکار نہ کریں۔ کیوں کہ ابھی بہ دلائلِ قویہ اِس مضمون کو اثبات کیا ہے۔

ایک اشکال کا جواب

غایت الامر یہ ہے کہ کوئی یہی کہے گا کہ ہم نے مانا، عالم کا وجود اور ہے۔ اور اُس کی ذات اور نقشہ اور ہے۔ اور اِس سے ہم انکار بھی نہیں

کر سکتے۔ کیوں کہ تمام عالم میں یہ بات ظاہر نظر آتی ہے۔ لیکن ایک بڑی مشکل ہے کہ نقشے بھی تو آخر ایک شی ہیں آخر اُنھیں سمجھتے ہیں۔ اور کسی کو برا اور کسی کو بھلا کہتے ہیں۔ یہ بات تلی ہوئی نہیں ہو سکتی۔ (۱) اور بے وجود کے سمجھ میں نہیں آتی۔ سو اگر نقشوں کے بھی نقشے ہیں اور اُن کے نقشوں اور وجود میں بھی فرق ہے، تو یہ ایک شیطان کی انتڑی ٹھہری۔ یہ بات تو سمجھ ہی میں نہیں آتی۔ اور اگر اُن کا وجود اور ذات دونوں ایک ہی ہیں، تو اُن میں اور خدا میں کیا فرق رہا؟۔ وہ بھی مثل خدا کے موجودِ اصلی اور موجودِ قدیم ہوئے۔

سو اہلِ انصاف اگر غور فرمائیں اور میری کم حوصلگی پر نہ جائیں، تو اِس بڑی بات کو نامِ خدا، اِس چھوٹے منھ سے ادا کرتا ہوں۔

تقدیر کی مثال

اِن نقشوں کے من جملہ موجودات کے ہونے کا انکار نہیں۔ ساری نشانیاں وجود کی موجود ہیں۔ اور یوں بھی نہیں کہا جاتا کہ نقشوں کے لیے بھی پھر نقشے اور وجود جدا جدا ہیں۔ نہیں تو ایک سلسلۂ لاانتہاء نکل آئے گا۔ سو اُسے کسی کی عقل قبول نہیں کرتی۔ پر اگر یوں کہا جائے کہ جیسے آفتاب کے ساتھ شعاعیں لگی ہوئی ہیں اور وہ شعاعیں آفتاب ہی کے سبب روشن ہیں۔ پر اُن کی روشنی ایسی عارضی نہیں، جیسے زمین آسمان، در و دیوار کی روشنی کہ اصل میں وہ تیرہ اور سیاہ ہیں، پر آفتاب کا نور اُن کے اندھیرے کو مٹاتا ہے۔ ؛ بلکہ وہ بھی مثل آفتاب ہی کے اصل سے منور ہیں۔ ہاں اتنی بات ہے کہ آفتاب کو نہیں پہنچتیں، کیوں کہ اول تو

---

(۱) مطبع قاسمی میں نشان زدہ جملہ درج ذیل ہے

"یہ بات بے ہوئی نہیں ہو سکتی۔" (ص: ۳۹، توضیح)

وہ آفتاب سے پیدا ہوئیں۔ دوسرے وہ بات کہاں، جو کہ آفتاب میں ہے؟ ایسے ہی تمام عالم کا نقشہ بھی خدا کے سببِ قدیم سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور وجودِ اصلی ہو، مثل اِس ظاہری وجود کے عارضی نہ ہو۔ ویسا اصلی بھی نہ ہو، جیسا خداوند کریم کا وجود۔ اور اُس نقشے ہی کے مطابق اِس وجودِ ظاہری کا کارخانہ برقرار ہوتا ہو اور اِس وجودِ پنہانی ہی کو وجود کہتے ہوں۔ اور اِس وجودِ ظاہری کو اُس وجودِ پنہانی سے ایسی نسبت ہو، جیسے کنوئیں کے عکس کو، یا مہر کے حروف کو ہمارے ساتھ اور نگین کے نقوش کے ساتھ۔ یعنی جیسے کنوئیں کے کنارے پر کھڑے ہوں، تو گو بعینہٖ ہماری صورت نظر آئے گی، پر کچھ کچھ مخالفت ضرور ہوتی ہے۔ سر یہاں اوپر ہے اور پاؤں نیچے، تو وہاں برعکس ہے۔ ایسے ہی مہر کے حروف میں اور نگین کے نقوش میں الٹے سیدھے ہونے کا فرق ہے۔

مع ہذا، جو اصلیت کہ ہمارے وجود میں اور نگینے کے نقوش میں ہے، وہ کنوئیں کے عکس میں اور مہر کے حروف میں نہیں۔ ایسے ہی یہ وجودِ ظاہری اُس وجودِ باطنی کے مطابق بھی اور مخالف بھی ہو۔ جیسے یہاں کی خاکساری کو سب اہلِ عقل عزت اور فخر سمجھتے ہیں اور یہاں کے متکبروں کو ذلیل جانتے ہیں۔ اور یہاں کے سخیوں کو۔ جو حقیقت میں مال خرچ کر کے مفلس ہو جاتے ہیں۔ غنی سمجھتے ہیں اور اُن کی بڑی عزت کرتے ہیں۔ اور بخیلوں کو بمنزلہ مفلسوں کے سمجھتے ہیں۔ (۱) یہ شاید اُسی برعکس کا اثر ہو۔ اور بمنزلہ ہمارے وجود اور نگین کے نقوش کے وہ وجودِ پنہانی وہ اصلیت رکھتا ہو کہ یہ وجودِ ظاہری بہ طور

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کچھ مختلف ہے، جو درج ذیل ہے:

"... غنی سمجھتے ہیں۔ اور یوں کہتے ہیں تونگری بہ دل ست، نہ بہ مال اور ان کی بڑی عزت کرتے ہیں۔ اور بخیلوں کو اگرچہ بڑے مال دار ہوں بمنزلہ مفلسوں کے سمجھتے ہیں۔" (ص: ۳۷، تقدیر کی تصویر)

کنوئیں کے عکس کے اور مہر کے حروف کے وہ اصلیت نہ رکھتا ہو۔ لور عقل اُس وجودِ پنہانی کی موجودات کو ایسے دریافت کرتی ہو، جیسے حواسِ ظاہری : آنکھ، ناک اِس وجود کی موجودات کو۔ (۱) پر جیسے آنکھوں کی صفائی اور عدم صفائی اور دور و نزدیک ہونے کے سبب نظر آنے میں فرق پڑتا ہے۔ ایسے ہی عقل کی تیزی لور کُند ہونے کے باعث اور اُس عالم کی موجودات کے دور، نزدیک ہونے کے سبب، اُن موجودات کے زیادہ، کم جاننے میں فرق پڑتا ہو۔ (۲) اور اُس وجودِ پنہانی کے ماننے میں ایک یہ بھی بڑا فائدہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کا تفصیل وار اِس عالم کا قدیم سے جاننا ثابت ہو جائے گا۔ اگرچہ بالاجمال جاننے میں وہ اِس وجودِ پنہانی میں محتاج نہیں؛ بلکہ سب کو بغیر اِس کے بھی بالاجمال جانتا ہے۔ پر اُس کے بالاجمال جاننے کے یہ معنی نہیں کہ کچھ جانا، کچھ نہ جانا۔ یہ تو جہل ہے لور عیب ہے۔ لور عیب کا اُس کی ذات و صفات میں پتہ بھی نہیں؛ بلکہ اُس کا بالاجمال جاننا تفصیل وار جاننے سے بھی زیادہ ہو، تو کچھ عجب نہیں۔ جیسے آفتاب کی شعاعیں اور دھوپیں، اُس کے نور کی تفصیل ہے۔ پر آفتاب کے جرم (۳) میں جو نور بھرا ہوا ہے، تو بہ نسبت شعاعوں اور دھوپوں کے اجمالی معلوم ہوتا ہے، لیکن لاکھوں درجہ اُن سے زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ یہ اُسی سے پیدا ہوتی ہیں۔ لور اُس کو لازم ہیں۔ ایسے اُس کے علم اجمالی سے علم تفصیلی پیدا ہوتا ہو۔

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملہ یوں ہے :

"جیسے حواس ظاہری : آنکھ، ناک، کان اِس وجود کے موجودات کو دریافت کرتے ہیں۔" (ایضاً)

(۲) یہاں بھی مطبع قاسمی کے نسخے کی عبارت مختلف ہے :

"ایسے ہی عقل کی تیزی اور کند ہونے کے باعث اور اُس عالم کے موجودات کے زیادہ اور کم جاننے میں فرق پڑتا ہے۔" (ایضاً)

(۳) جرم : جسم، نورانی یا لطیف جسم، جمع اجرام۔

سو ہم اُس علم تفصیلی ہی کی معلومات کو موجوداتِ پنہانی کہیں، تو کچھ مشکل نہیں۔ سو ہمیں اُس کے قدیمی ہونے میں کچھ انکار نہیں۔ بہت ہو گا، تو یہ ہو گا کہ تقدیر کا ہونا لازم آئے گا۔ سو اِس میں کیا خرابی ہے ؟۔ اور جو کچھ بعضے لوگوں کو اُس کے ماننے میں خلجان پیش آتے ہیں، کچھ کچھ تو ان کو رفع کر دیا ہے۔ باقی رہا اور بھی، خدا نے چاہا، تو اُس کو کہیں بیان کروں گا۔ پر یہاں تو غرض اتنی بات سے ہے کہ یہ وجودِ ظاہری، کس کا دائمی نہیں۔ اگر ہے، تو خدا کا وجود دائمی ہے۔

محال، اجتماعِ نقیضین اور ارتفاعِ نقیضین میں منحصر ہے

سو ہم یوں جانتے ہیں کہ بڑی غلطی کھائی اُن لوگوں نے، جنھوں نے آسمان وغیرہ کو یوں کہا کہ معدوم نہیں ہو سکتے اور ہمیشہ رہیں گے۔ اِس بات کے اگر اُن کے نزدیک یہ معنی ہیں کہ اُن کا معدوم ہونا محال ہے، تو یہ بات خود محال اور عقل سے دور ہے۔ اِن کا معدوم ہو جانا اُس وقت محال ہو تا کہ اِن کی ذات اور وجود دونوں ایک شی ہوتے، دو نہ ہوتے۔ اُس وقت اگر یہ معدوم ہوں، تو یہ معنی ہوں کہ موجودِ اصلی معدوم ہے !بلکہ وجود وجود نہیں۔ اور در صورتے کہ وہ دونوں دو ہوئے، تو محال نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ محال ہونے کی بجز اِس کے کوئی صورت نہیں کہ جو دو چیزیں آپس میں ایسی مخالفت رکھتی ہوں کہ وہ دونوں نہ ایک وقت میں ایک شی میں مجتمع ہو سکیں، اور نہ دونوں سے وہ شی ایک وقت میں خالی ہو سکے۔ جیسے ہونا، نہ ہونا۔ کہ یہ دونوں ایک وقت میں ایک شی میں نہ اکٹھے ہو سکیں، اور نہ یہ ہو سکے کہ کوئی شی اُن دونوں سے ایک وقت میں خالی ہو۔ ایسی دو چیزوں کا یا تو ایک جگہ، ایک وقت میں مجتمع ہونا محال ہے، یا ایک شی کا ایک وقت میں اُن دونوں سے خالی ہونا

محال ہے۔ سوا اِس کے اور کوئی صورت محال ہونے کی نہیں۔ اور شاید اِس میں کوئی نیم ملا تامل کرے۔ سو "ہاتھ کنگن کو آرسی کیا ہے"؟(۱) تجربہ کر لیں۔ خدا نے چاہا تو ہر محال کام اِن ہی دو باتوں پر قرار پائے گا۔

مع ہذا، ہم سے بھی سنیے! کہ جو دو باتیں بایں صفت موصوف نہ ہوں گی، تو وہ یا تو ایسی ہوں گی کہ ایک وقت میں ایک جگہ مجتمع ہو سکیں، تو اُن کا مجتمع ہونا تو ممکن ہی ہے، دونوں کے دونوں کا نہ ہونا (بھی) ممکن ہوگا۔ یعنی ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی شی ہو، کہ اس میں یہ دونوں نہ ہوں، جیسے ایک شی میں دونوں اکٹھے ہیں۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ ایک جگہ مجتمع ہونے کے، حقیقت میں یہ معنی ہیں کہ دونوں کو ایک وجود گھیرے ہوئے ہے۔ جیسے اجسام میں رنگ اور مقدار۔ کہ ایک جسم واحد میں دونوں پائے جاتے ہیں۔ سوا اِس کے یہی معنی ہیں کہ اِن دونوں کو ایک وجود محیط ہے۔ یہ نہیں کہ ہر ایک کا وجود جدا جدا ہے۔ نہیں تو یہ دونوں بھی مثل دو جسموں کے جدا جدا دو چیزیں ہوتیں۔

غرض، ایک وجود میں دونوں باہم اِس طرح صلح سے گذارتے ہیں، کہ جیسے دو فقیر ایک گدڑی میں گذارہ کر لیں۔ یہ نہیں کہ مثل دشمنوں کے ایک دوسرے کا ہونا نہیں چاہتا۔ پھر جب اِن میں اتنی موافقت ہے، تو اِن کی طرف سے اِس بات میں بھی انکار نہ ہوگا کہ دونوں کے دونوں عدم میں بھی ساتھ رہیں۔ یعنی کسی شی میں دونوں نہ پائے جائیں۔ کیوں

---

(۱) ہاتھ کنگن کو آرسی کیا ہے؟ یہ ایک محاورہ ہے، جس کا مفہوم ہے کہ یہاں راجح ہے یا یہ کہ جو چیز ظاہر اور عیاں ہے، اُس کا پوچھنا اور بیان کرنا فضول ہے۔ آرسی، ایک چھوٹا سا انگوٹھی نما زیور کو کہا جاتا ہے۔ جسے عورتیں ہاتھ کے انگوٹھے میں اپنا چہرہ دیکھنے کے لیے پہنتی ہیں۔ در حقیقت یہ ایک شعر کا مصرعہ ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے:

جسم لاغر کو دیکھ عاشق کے — اپوچھا حالت زاری کیا ہے؟
بولا انکار سے ہے کیا حاصل — ہاتھ کنگن کو آرسی کیا ہے؟

کہ دونوں کے ایک جگہ موجود ہونے سے اتنی بات نکل آئی کہ اِن دونوں کی ذات میں کچھ مخالفت نہیں۔ سو جو ذات وجود میں تھی، وہی عدم میں ہے۔ یہاں آکر کچھ بدل نہیں گئی۔ کیوں کہ ذات اُن ہی خصوصیات کو کہتے ہیں، جو وجود سے علاوہ ایک شی موجودات میں ہوا کرتی ہے۔ یعنی جس سے کہ موجودات آپس میں ایک دوسرے سے عقل کے نزدیک متمیز ہیں۔ چناں چہ اوپر اِس کا بہت مذکور ہو چکا ہے۔

غرض کہ جو دو چیزیں ایسی ہوا کرتی ہیں کہ کسی شی میں اکٹھی موجود ہوں، تو اُن کو اپنی ذات سے اِس بات سے بھی انکار نہیں ہوتا کہ دونوں کے دونوں کسی شی میں موجود نہ ہوں۔ ورنہ لازم ہے کہ ایسی دو چیزیں نہ ہونے میں جمع نہ ہوا کریں۔ حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ رنگ اور مقدار ایک جسم میں جیسے اکٹھے موجود ہیں، ویسے ہی رنج و راحت، عقل وغیرہ اشیاء میں دونوں کے دونوں نہیں پائے جاتے۔ کیوں کہ ان چیزوں میں نہ کوئی رنگ ہے، نہ اِن کو یہ کہہ سکیں کہ یہ چیزیں مثلاً: اِتنی لمبی، اتنی چوڑی، اتنی موٹی ہیں۔ علی ہذا القیاس یوں سمجھو کہ اگر ایک شی میں کوئی دو چیزیں دونوں کی دونوں نہ پائی جائیں۔ جیسے پانی میں نہ نور ہے، نہ گرمی۔ اپنی اصل میں پانی اِن دونوں سے خالی ہے، تو ایسی دو چیزوں کی ذات میں اِس سے بھی انکار نہ ہوگا کہ دونوں کی دونوں کہیں ایک جگہ فراہم ہو جائیں۔ چناں چہ نور اور گرمی دونوں کے دونوں آفتاب میں مجتمع ہیں۔ اور اگر کہیں اِس کے خلاف نظر آتا ہے، جیسے درخت اور پتھر کہ یہ دونوں عدم میں تو مجتمع ہیں۔ چناں چہ انسان نہ درخت ہے، نہ پتھر، پر وجود میں مجتمع نہیں ہو سکتے۔ یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسی شی ہو، کہ درخت بھی ہو اور پتھر بھی ہو۔ تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بھی محال کی اُن ہی دو صورتیں مرقومۂ بالا میں سے ایک پائی جاتی

ہے۔ اِس لیے کہ جب ہم نے کسی چیز کو یوں کہا کہ یہ درخت ہے، تو ہم نے اِس کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ پتھر نہیں، آدمی نہیں، گھوڑا نہیں۔ کیوں کہ درخت تو وہی شی ہوگی، جو نہ پتھر ہو، نہ آدمی ہو، نہ گھوڑا ہو۔ پھر اگر وہ پتھر بھی ہو، تو اُس وقت پتھر کا ہونا، نہ ہونا ایک شی میں ایک وقت اکٹھے ہو گئے۔ سو ظاہر ہے کہ یہ محال کی پہلی صورت ہے۔

ایسے ہی اگر کوئی دو چیزیں کہ اکٹھی ایک جگہ موجود تو ہو سکتی ہیں، پر اکٹھی کی اکٹھی کسی شی سے زائل نہیں ہو سکتیں، تو وہاں بھی وہی پہلی صورت محال کی ہوگی۔ مثلاً: جان دار ہونا اور آدمی نہ ہونا، یہ دونوں مضمون ایسے ہیں کہ وجود میں تو مجتمع ہو سکتے ہیں۔ چناں چہ گھوڑا، ہاتھی وغیرہ جان دار بھی ہیں اور آدمی بھی نہیں۔ پھر یہ نہیں ہو سکتا کہ عدم میں بھی مجتمع ہوں۔ کیوں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جان دار نہ ہو اور آدمی ہو۔ اِس میں بھی وہی نکتہ ہے کہ جب تم نے کسی چیز کو یوں سمجھا کہ یہ آدمی ہے، تو اُس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ جان دار بھی ہے۔ پھر اگر اُس کو یوں کہو گے کہ جان دار نہیں، تو وہی لازم آگیا کہ جان دار بھی ہے اور جان دار بھی نہیں۔ سو یہ بھی وہی صورت محال کی ہے۔ غرض کہ محال اگر لازم آئے گا، تو اِن ہی دو صورتوں کے پیش آنے کے سبب لازم آئے گا۔ نہیں تو کوئی شی، دو چیزیں لے لو، اُن کا وجود میں مجتمع ہونا محال ہے، اور نہ عدم میں۔

اب سنیے! کہ جیسا اُن دو چیزوں کا -جو وجود میں مجتمع ہیں- عدم میں مجتمع ہونا محال نہیں، یا بر عکس، ایسا ہی اُن کا جدا جدا ہونا بھی محال نہیں۔ کیوں کہ جب اُن کو دو کہا، تو یہ معنی ہوئے کہ اُن کی ذات جدا جدا ہے۔ اور ذات کے وہی معنی ہیں، جو اوپر مذکور ہوئے۔ اور جب ذات جدا ہوئی،

تو اکٹھے ہونے کے پھر یہی معنی ہیں کہ ایک وجود اِن دونوں کو لپٹ رہا ہے۔ ورنہ حقیقت میں جدا جدا دو چیزیں ہیں۔ سو ایسی دو چیزوں میں سے اگر ایک کو نکال لیں اور ایک کو رہنے دیں، تو کچھ خلافِ عقل نہیں۔ اِس واسطے ہم بہت سی چیزوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ وجود میں مجتمع ہیں۔ جیسے سرخی اور خوش بو، گلاب کے پھول میں، یا عدم میں مجتمع ہیں۔ جیسے گرمی اور نور، بہت سے پانیوں میں۔ اور پھر وہ علاحدہ علاحدہ پائے جاتے ہیں۔ چناں چہ بہت سے پھول اور کپڑے وغیرہ سرخ ہوتے ہیں، اُن میں خوش بو نہیں ہوتی۔ گلاب کے عرق میں خوش بو ہے، تو سرخی نہیں۔ گرم پانی میں گرمی ہے، تو نور نہیں۔ کرمِ شب تاب (۱) کی دُم میں نور ہے، تو گرمی نہیں، علیٰ ہٰذا القیاس۔ جو چیزیں جدا جدا پائی جاتی ہیں، اُن کا وجود اور عدم میں مجتمع ہونا بھی محال نہیں۔ اگر کہیں محال نظر آتا ہے، تو محال کی ان ہی دو صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ہے۔

اب غور کرنے کی جا ہے کہ ماسوا ایسی چیزوں کے، جن میں ایسی مخالفت اور دشمنی ہو کہ نہ وہ وجود میں اکٹھی ہو سکیں، نہ عدم میں، اِس سے زیادہ احتمال نہیں ہو سکتے کہ جتنے میں نے بیان کیے۔ چناں چہ اہلِ عقل پر مثلِ آفتاب روشن ہے۔ پھر اُن میں بھی اگر کوئی صورت محال ہے، تو اِسی سبب سے ہے کہ وہی محال کی پہلی صورت، یا دوسری صورت ہے۔ تو اب اگر یہ کم ترین یوں کہے کہ موجودِ اصلی کا معدوم ہونا تو محال ہے اور آسمان کا معدوم ہونا ممکن، تو کوئی ظلم کی بات نہیں۔ کیوں کہ موجودِ اصلی، یعنی خداوند کریم کا وجود تو عینِ ذات ہے، سو اگر وہ معدوم ہو تو یہ معنی ہوں کہ وجود معدوم ہے۔ اور چوں کہ معدوم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وجود نہیں۔ تو وجود کے معدوم ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ

---

(۱) کرمِ شب تاب: رات کو چمکنے والا کیڑا، جگنو۔

وجود وجود نہیں۔ اور یہ وہی پہلی صورت محال کی ہے۔ بہ خلاف آسمان کے، اس لیے کہ اُس کا وجود اور، ذات اور ہے۔ چناں چہ اچھی طرح واضح ہو چکا۔ تو وہ اگر معدوم ہو تو یہ معنی ہوں کہ اُس کی ذات سے یہ وجودِ ظاہری الگ ہو گیا۔ اور ظاہر ہے کہ اِس میں اُن دونوں محال کی صورتوں میں سے ایک بھی نہیں۔

القصہ، محال اُسے کہتے ہیں کہ عقل اُسے قبول نہ کرے۔ اور وہ فقط ایک بات سے حاصل نہیں ہوتا۔ اُس کے واسطے ضرور ہے کہ ایسی دو چیزیں۔ جو وجود اور عدم دونوں میں اکٹھی نہ ہو سکیں۔ یا تو کہیں وجود میں اکٹھی ہو جائیں، یا کہیں عدم میں۔ یعنی کوئی ایسی شی ہو کہ اُس میں وہ دونوں نہ پائی جائیں۔ سو یہ بات موجودِ اصلی کے، یعنی خدا کے معدوم ہونے میں تو لازم آتی ہے۔ پر آسمان کے معدوم ہونے میں لازم نہیں آتی۔

غرض، اُن لوگوں کی مراد۔ جو آسمان کے ہمیشہ ہمیشہ اسی طرح صحیح و سالم رہنے کے قائل ہوئے ہیں۔ یہ ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا محال ہے، تو یہ ایک خیالِ بے اصل ہے۔ بجز اِس کے نہیں کہا جاتا کہ جس نے یہ کہا، غلط کہا۔ (۱) کوئی کیوں نہ ہو، بڑا ہو، یا چھوٹا۔ اگر کوئی بڑا ہو کر اِس جگہ چوک گیا ہو اور اِس کم ترین ہی نے ٹھیک کہا ہو، تو کیا مضائقہ ہے؟ ؎:

گاہ باشد کہ کودکے ناداں — بغلط بر ہدف زند تیرے۔

آسمان قدیم نہیں

---

(۱) نشان زدہ جملہ مطبع قاسمی کے نسخے میں درج ذیل ہے:
"اب بجز اِس کے کیا کہیے کہ جس نے یہ دعویٰ کیا، اُس نے بڑی بھاری غلطی کھائی۔" (۴۲، محال کا دوسرا احتمال)

اور اگر یہ مطلب ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا ممکن تو ہے، پر کبھی معدوم ہونے کا نہیں۔ ہمیشہ اسی طرح قائم و دائم رہے گا، تو یہ بات البتہ ٹھکانے کی ہے۔ پر ظاہر ہے کہ یہ بات آنکھ سے تو معلوم نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ حواس کی رسائی فقط زمانۂ حال تک ہے۔ آگے پیچھے کی اُنھیں کچھ خبر نہیں۔ آنکھ کیا جانے کہ کل کو کیا ہوگا؟ زمین آسمان تو در کنار، اپنا حال تو ایک گھڑی کے بعد کا معلوم ہی نہیں۔ بجز اِس کے نہیں ہو سکتا کہ یا تو کسی رازدارِ خداوندی سے یہ حال معلوم ہوا ہو، یا دلائل سے یہ بات دریافت ہوئی ہو۔ سو کسی رازدارِ خداوندی کا تو حوالہ نہیں دیتے؛ بلکہ اکثر ایسی باتوں کے کہنے والے اِس بات کے قائل ہی نہیں کہ کوئی رازدارِ خدا بھی ہے۔ اور ہو بھی تو فقط امکان ہی کے قائل ہوں گے۔ اتنی بات کہ کوئی ہوا بھی ہے، یا جو لوگ کہ بعضے بعضے اپنے پیشواؤں کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ سچ کہتے ہیں، شاید ہرگز تسلیم نہ کریں۔ اب بھی احتمال باقی رہا کہ بہ وسیلۂ دلائل یہ حال معلوم ہوا ہو۔ سو دلائل سے کسی حال کے معلوم کرنے کی یہ صورت ہے کہ عقل دو چیزوں کو دیکھے کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتی ہوں، تب یہ دونوں ساتھ ہوں۔ اور نہ ہوں، تب دونوں ہی نہ ہوں۔ جیسے آفتاب اور دن۔ کہ جو آفتاب نکلا ہوا ہوگا، تو دن بھی ضرور ہی موجود ہوگا۔ اور دن موجود ہوگا، تو آفتاب بھی ضرور ہی نکلا ہوا ہوگا۔ اِس صورت میں تو عقل کو ایک کا اگر حال معلوم ہو جائے، تو بے تامل دوسری کے بھی ہونے کا یقین کرلے گی۔ یا کبھی یوں ہوتا ہے کہ عقل کو دو چیزوں میں یک طرفی ارتباط اور موافقت معلوم ہوتی ہے۔ جیسے آفتاب اور حرارت۔ کہ آفتاب کو تو حرارت لازم ہے۔ جہاں آفتاب نمایاں ہوگا، وہاں کچھ نہ کچھ حرارت بھی ضرور ہوگی۔ پر حرارت بے آفتاب کے پائی جاتی ہے۔

چناں چہ آگ میں اور گرم دواؤں میں سب کو محسوس ہوتی ہے۔ اِس صورت میں آفتاب کو دیکھ کر تو حرارت کا یقین کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جیسے ہمارے شہر میں اِس وقت بہ نسبت رات کے گرمی ہے، ایسے ہی اور شہروں میں بہ نسبت شب کے گرمی زیادہ ہوگی۔ پر کسی چیز میں حرارت دیکھ کر یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ آفتاب ہی سے گرم ہوئی ہوگی۔ سو ہو سکتا ہے کہ آگ سے گرم ہوئی ہو۔

جب یہ بات بیان ہو چکی، تو اب سنیے! کہ ہم نے جو آسمان کے ہمیشہ اسی طرح قائم رہنے کے دلائل کو تلاش کر کے غور کیا تو دیکھا کہ اول تو جن کتابوں میں اِس بات کو ثابت کیا ہے، وہ خود مصنف ہی اِس بات کے دلائل پر اعتراض کر کے جب جواب نہیں ملتا، ہار جھک مار کر چپ ہو رہتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ واقعی اُن باتوں میں -کہ جن سے آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے کو ثابت کرتے ہیں -اور آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے میں ایسی ملازمت اور ایسا ارتباط، جیسا آفتاب اور دن میں ہے۔ یا جیسا آفتاب میں اور حرارت میں ہے، ہرگز نہیں ملتا؛ بلکہ وہ دلیلیں ہی خود "تھوک کا ستو"(۱) نظر آتی ہیں۔ کیوں کہ وہ ایسی باتیں نہیں کہ اُن کو بے دلیل کوئی تسلیم کر لے۔ جیسا دو کا جفت نہ ہونا مثلاً؛ بلکہ وہ بھی دلائل سے ثابت ہوں، تو ہوں۔ چناں چہ مدعیوں نے اسی واسطے پیش بندی کے لیے اُن کے ثابت کرنے کو اپنی طرف سے بہت جان ماری ہے۔ لیکن دروغ کو فروغ نہیں ہوتا۔ خدا کے فضل سے وہ دلیلیں ثابت نہ ہوئیں۔ آسمان کا ہمیشہ رہنا تو در کنار، اگر کوئی سمجھ کر ان دلائل ہی کے ثبوت سے انکار کر بیٹھے اور مدعیوں کے فریب میں نہ آئے، تو ہم جانتے ہیں کہ

---

(۱) تھوک کا ستو، یا تھوک سے ستو گھولنا: کچا و نکما کام کرنا۔ بودی و ناپائدار چیز بنانا۔

اہلِ فہم اُس کو کم فہم نہ کہیں گے ؛ بلکہ اہلِ انصاف سے تو یوں توقع ہے کہ آفریں اور مرحبا سے پیش آئیں۔ اور اگر کوئی بہ پاسِ خاطر اُن مذہب والوں کے، تعصب ہی کرے اور دن کو رات ہی بتانے لگے اور اپنی ہی کہے جائے اور اوروں کی نہ سنے، تب بھی بیش بریں نہ ہوگا کہ سب میں اوپر کے آسمان کا- جو اُن کے نزدیک نواں ہے- ہمیشہ رہنا اُن دلائل سے نکلے۔

اگر اندیشۂ تطویل اور خیالِ اشکال نہ ہوتا، تو اُن دلائل کو مفصل بیان کر کے ایک ایک کا حال دکھلاتا۔ پر ایک تو اصل سے یہ مضمون مشکل، پھر ردّ و قدح میں خدا جانے نوبت کہاں کی کہاں پہنچے؟ یہ ایک رسالۂ مختصر ہے۔ کوئی دفترِ طویل و عریض نہیں، جس میں جو چاہے، سو بھر دیجیے۔ مع ہذا اگر میرا اعتبار نہ ہو، تو آسمان کے احوال کی کتابیں مشہور و معروف ہیں۔ اہلِ فہم اپنی خود تسلی کر لیں۔ اور نہ کریں، تو میں ایک سہل طریقے سے تسلی کیے دیتا ہوں۔ ذرا کان دھر کریے!۔

جنابِ من! دلائل سے اگر آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا کوئی محال ہونا ثابت کرے، تو بعد اُس کے کہ اُس کا ممکن ہونا آفتاب کی طرح دانش مندوں کے لیے واضح ہو چکا ہے، ایسا ہے کہ کوئی بڑا عالم، فاضل، ہوشیار، عقل مند کسی مکان میں بیٹھ کر قریب شام کے جیبی گھڑی کے وسیلے سے، کسی جاہل نے جاہل، بے وقوف، کم عمر سے- جو بلند مکان پر کھڑا آفتاب کو نکلا ہوا دیکھتا ہو- پکار کر یوں کہے کہ آفتاب غروب ہو چکا ہے۔ دیکھئے کہ وہ سننے والا- ہر چند مایۂ عقل نہیں رکھتا، کتنا ہی اُس کہنے والے کا معتقد کیوں نہ ہو اور جانتا ہو کہ علم و فضل میں یکتائے روزگار ہے- اُس کی بات کبھی نہیں ماننے کا۔ اور اپنے یقین کے بھروسے یوں ہی کہے گا کہ بے شک یہ گھڑی غلط ہے۔ اگرچہ وہ یہ بات نہ جانتا ہو

کہ گھڑی سے کیوں کر وقت کو دریافت کر لیتے ہیں ؟۔ اِس اپنے نہ جاننے، اپنی بے وقوفی اور بے علمی کی وجہ سے اِس بات کے غلط ہونے میں متامل نہ ہو گا۔ اِسی طرح جب یہ واضح ہو گیا کہ ماسوا موجودِ اصلی کے۔ جو خداوند کریم کے (سوا) اور کوئی نہیں۔ سب کا وجود عارضی ہے، تو بے وقوف سے بے وقوف بھی اس بات کو سمجھ کر اُس کے زوال کے ممکن ہونے میں ہر گز تامل نہ کرے گا۔

پھر اگر "افلاطون" بھی زمین سے نکل کر آئے اور ہزاروں دلیلوں سے اِس بات کو ثابت کرے کہ آسمان کے وجود کا زائل ہو جانا اور اس کا معدوم ہونا محال ہے، تو گو اِن دلیلوں کو نہ جانتا ہو ؛ بلکہ اِن کے سمجھنے کی بھی لیاقت نہ رکھتا ہو، یوں ہی کہے گا کہ اِن دلیلوں میں کچھ نہ کچھ قصور ہے۔

الغرض، جو دلائل کہ آسمان کے معدوم ہونے کے محال ہونے کے ہیں، اُن کے غلط جاننے کے لیے خود اُن کا جاننا کچھ ضرور نہیں۔ اور اگر مدِ نظر اُن دلائل سے۔ جو آسمان کی ہمیشگی کے اثبات کے ہیں۔ یہ بات ہے کہ ہر چند آسمان کا معدوم ہو جانا ممکن ہے، مگر معدوم نہ ہو گا۔ تو یہ بات اول تو ہمارے دعوے کے خلاف نہیں۔ کیوں کہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ آسمان کا معدوم ہونا ممکن ہے۔ اِس کا تو ابھی ہمیں بھی دعویٰ نہیں کہ بالضرور معدوم ہی ہو گا۔ دوسرے دوام کسی ایسی شی کا، جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوں، بجز اِس کے معلوم نہیں ہو سکتا کہ کسی کو ارادۂ الٰہی کی خبر ہو جائے۔ کیوں کہ ایسی باتوں کے دریافت کرنے کے تین احتمال ہیں :

ایک تو یہ کہ ارادۂ الٰہی کی ایسی باتوں کی نسبت، کچھ خبر ہو جائے۔

دوسرے یہ کہ حواس سے معلوم ہو۔ اعنی : دیکھنے کی چیز دیکھنے سے،

سننے کی بات سننے سے۔ مثلاً : صورت اور رنگ آنکھوں سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور آوازیں کان سے۔ سو حواس کا حال یہ ہے کہ اُن کو اگلے پچھلے زمانے کی کچھ خبر نہیں ہوتی۔ البتہ فی الحال جو چیز موجود ہو اور ان کے دریافت کرنے کے قابل ہو، تو اِن سے معلوم ہوسکتی ہے۔ اِس لیے کتنی ہی آنکھیں چیر چیر کر دیکھو، ایک گھڑی پہلے اور ایک گھڑی بعد کے احوال معلوم نہیں ہوسکتے۔ اب دیکھیے! آسمان کا ہمیشہ اسی طرح رہنا، فی الحال آنکھوں سے تو معلوم نہیں ہوسکتا۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ جیسے گھر میں آفتاب کو دیکھ کر جنگل میں دن ہونے کا، یا دھوپ کو دیوار پر دیکھ کر آفتاب غروب نہ ہونے کو دریافت کرلیتے ہیں، اسی طرح کسی بات سے یہ بات دریافت کرلیں کہ آسمان ہمیشہ اسی طرح مدام قائم رہے گا، اِس کو "استدلال" کہتے ہیں۔ اور جس چیز سے دوسری چیز کو دریافت کریں، اُسے دلیل کہتے ہیں۔

استدلال کا مدار بلاغت پر

سو دلیل سے مدعا کے معلوم ہوجانے کی لِم (وجہ) یہ ہوتی ہے کہ دلیل کو مدعا ایسا لازم ہوتا ہے، جیسا آفتاب کو دن، یا دن کو آفتاب۔ غرض اِس ارتباط اور ملازمت کے وسیلے سے ایک اگر معلوم ہوجائے، تو دوسرا معلوم ہوجائے۔ (۱) اس ارتباط اور ملازمت ہی پر مدارِ کارِ استدلال ہے۔ اگر یہ ارتباط اور ملازمت زائل ہوجائے، تو پھر استدلال بھی غلط ہوجائے۔ سو ہم نے آفتاب کی اور نور کی ملازمت اور آگ کی اور حرارت کی ملازمت کو جو غور کر کے دیکھا، تو حقیقت میں ان

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت موجود نہیں ہے۔ اس کی عبارت یوں ہے :
"جیسا آفتاب کو دن، یا دن کو آفتاب لازم ہوتا ہے۔ غرض اس ارتباط اور ملازمت ہی پر مدار کا استدلال ہے۔" (ص: ۴۷، فسادِ ارض و سما)

کا ارتباط اتفاقی نظر آیا۔ بعینہٖ یہ ایسی مثال ہے کہ کسی نے ایک کتے کو گاڑی کے نیچے اِس طرح سے دیکھا کہ جس وقت وہ کتا ٹھہر گیا، تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی ٹھہر گئی۔ اور وہ کتا چلا، تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی چلنے لگی۔ اور پہلے اِس سے نہ کبھی کتے کو دیکھا تھا، نہ کبھی گاڑی کو، نہ اِن کا کچھ حال کسی سے سنا تھا۔ غرض اُس سادہ لوح کو کتے کے چلنے اور گاڑی کے چلنے کی ملازمت اور ارتباط دیکھ کر یہ یقین ہو گیا کہ گاڑی کتے کی تان چلتی ہے۔ اور یہ نہ سمجھا کہ یہ ارتباط اور معیت اتفاقی ہے، کچھ یہ باہمی ضروری نہیں۔

اب اہلِ انصاف سے یہ سوال ہے کہ اگر آگ میں اور حرارت میں بھی ایسا ہی ارتباطِ اتفاقی ہو، تو کسی کے پاس کیا دلیل ہے، جس سے یہ ثابت کرے کہ یہ ارتباط ضروری ہے، اتفاقی نہیں؟۔ یعنی اِس کے خلاف ہونا ممکن ہی نہیں، بلکہ - بہ نظر اِس بات کے کہ آگ ایک جدا چیز ہے اور حرارت جدا، چناں چہ اپنے دل میں دونوں کو جدا جدا سمجھتے ہیں۔ آگ کو ایک اصل شی سمجھتے ہیں اور حرارت کو اُس کی ایک صفت جانتے ہیں - یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اگر یہ دونوں ایک دوسرے سے ظاہر میں جدا جدا ہو جائیں، تو کیا عجب؟ کیوں کہ اِن دنوں کی ملازمت کے یہ معنی ہیں کہ یہ دونوں وجودِ ظاہری میں اکٹھے ہیں، جیسے وجودِ باطنی میں جدا جدا ہیں، یعنی جدا جدا سمجھ میں آتے ہیں۔ اور وجودِ ظاہری میں اکٹھے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دو چیزوں کو - جن کی ذات اور حقیقت جدا جدا ہو - ایک وجودِ ظاہری محیط ہو جائے۔ جیسے شکر اور پانی، اصل سے جدا جدا ہیں، مگر بعد شربت بنا لینے کے وہ دونوں ظاہر میں ایک ہو جاتے ہیں۔ یا جیسے شور پانی کہ اُس میں اجزائے نمک جدا جدا ہیں اور پانی جدا۔ ظاہر میں یہ بھی مثل شربت کے ایک نظر آتے ہیں۔ اور حقیقت میں دو چیزیں

جدا جدا، باہم مخلوط اور مربوط ہو رہی ہیں۔ اور ظاہر میں کسی سے بہ آسانی جدا جدا نہیں ہو سکتیں۔ اگر بھبکے (۱) کی ترکیب کسی کو معلوم نہ ہوتی، تو شربت کے اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا تو کسی کو یقین بھی ہو سکتا، پر شور پانی کے اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا ہر کسی کو یقین نہ ہوتا۔ مگر غنیمت ہے کہ بہ وسیلہ بھبکے کے، یہ بات دریافت ہو گئی۔

غرض، اِسی طرح اگر کوئی بھبکا، یا اور کوئی ترکیب خدا کے یہاں ایسی ہو کہ جس سے آگ کی حرارت اور اُس کی چمک، اور آفتاب سے اُس کی حرارت اور اُس کی چمک، اور آسمان سے وجود اُس کا اور ہیئت اُس کی جدا جدا ہو جائے، تو کچھ دور نہیں۔ بہت ہو گا تو یہ ہو گا کہ ہمیں تمھیں معلوم نہ ہو۔ سو ہم پر کون سا علم اور قدرت اور دانائی اور حکمت ختم ہو چکی ہے؟ بہت سی ایسی ترکیبیں ہیں کہ متقدمین کو اُن کی خبر نہ تھی، متاخرین ہی نے انھیں ایجاد کیا۔

مع ہذا، ہم بسا اوقات دیکھتے ہیں کہ حرارت، برودت ایسی اشیاء- جو دوسروں کے ساتھ ہوا کرتی ہیں- اپنے ٹھکانوں سے الگ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً: پانی اصل سے ٹھنڈا ہے۔ اگر اُس کو گرم کیجئے، تو اُس وقت اُس سے (برودت) علاحدہ ہو جاتی ہے اور حرارت اُس میں آجاتی ہے۔ پھر تھوڑی دیر کے بعد حرارت دور ہو جاتی ہے اور برودت آجاتی ہے۔ اب کون نہیں جانتا کہ برودت پانی کی ذاتی چیز ہے؟۔ مع ہذا، ایسی اُس سے علاحدہ ہو جاتی ہے کہ برودت کی جا، بسا اوقات حرارت آجاتی ہے۔ اُس وقت اُس پانی کو اگر ایسا شخص دیکھے کہ جس نے کبھی پانی کو نہ دیکھا ہو اور نہ اُس کا کچھ حال سنا ہو، تو بالیقین یوں ہی معتقد ہو کہ حرارت پانی کی اصلی خاصیت ہے۔

---

(۱) بھبکا عرق کھینچنے کا برتن، جس کو قرنبیق بھی کہتے ہیں۔

اب اِن مشاہدوں سے صاف یوں واضح ہوتا ہے کہ حرارت (برودت)(۱)، یبوست رطوبت، نور ظلمت، بقاء و فناء، ماسوا اِس کے اور جو کچھ بعض بعض مخلوقات کے لوازم میں سے ہیں، سب قابلِ انفصال ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو جائے۔ سو ہم جانتے ہیں کہ بعض پیشوایانِ یہود و نصاریٰ اور اہلِ اسلام کے جو افسانے کچھ ایسے مشہور ہیں کہ آگ میں وہ گرے اور نہ جلے؛ بلکہ وہ آگ اُن کے حق میں مثل پانی کے ٹھنڈی ہو گئی، کچھ عجب نہیں یہ سب صحیح ہوں۔ اگر یہ بات کسی معتبر تاریخ سے ثابت ہو جائے، تو ہم بے شک تسلیم کر لیں اور ہرگز انکار نہ کریں۔ اور یہ نہ دیکھیں کہ ہمارے باپ دادے، یا ہماری قوم کے لوگ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں، یا نہیں؟؛ بلکہ ساری ایسی باتیں- جن میں ملازمت کا خلاف لازم آتا ہو، جیسے اکثر کراماتوں اور کرشموں کا حال سنتے ہیں- ہمارے نزدیک سب اسی قسم کی ہیں۔ بالجملہ ملازمت اور ارتباط- جو دو چیزوں میں ہوا کرتا ہے- تو اُس کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ دو چیزیں اکٹھی رہتی ہیں، ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتی۔ نہ یہ کہ جدا ہی نہیں ہو سکتی۔ بلکہ بہت سی اصلی خاصیتوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ بہ سبب کسی خارجی چیز کے وہ زائل ہو جاتی ہیں۔ اگر وہ خارجی چیز عالم میں نہ ہوتی، تو کسی کو بھی اُن کا زائل ہو جانا خیال میں نہ آتا۔ اگر آگ اور آفتاب نہ ہوتا، تو پانی کی برودت کے زائل ہو جانے کا اور اس کے گرم ہو جانے کا کسی کو احتمال بھی نہ ہوتا۔ اگر ہمارے تمھارے ہاتھ پاؤں کا زور اور ہوا وغیرہ کی طاقت کا کچھ ظہور نہ ہوتا، تو ہرگز پتھر وغیرہ اشیاء کی- جو اوپر سے نیچے کو گراتی ہیں- اوپر کی

---

(۱) مطبع بحرالعلوم کا نسخہ جو اس تسوید میں اصل ہے، اس میں "برودت" کا لفظ موجود نہیں ہے۔ جو غالبا سہو کتابت ہے۔ اصل میں یہ لفظ رہا ہوگا۔ جیسا کہ مطبع قاسمی کے نسخے میں موجود ہے۔

جانب جانے کی کوئی صورت نہ ہوتی۔ سو اگر کسی شی کو کسی شی کا لازم کہو گے، تو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ اُس کو اُس کی خاصیتِ ذاتی کہو گے۔ جیسے یہ خاصیتیں۔ جن کا ہم نے بیان کیا۔ کسی خارجی سبب سے زائل ہو جاتی ہیں، ایسے ہی اگر وہ خاصیت بھی زائل ہو جائے، تو کسی کو کیا انکار ہے ؟۔

القصہ، اگر کوئی بہ وجہ دلائل آسمان کے دوام اور بقاء کو ثابت کرے گا، تو بیش بر این نیست، یہ معنی ہوں گے کہ اُن دلائل میں اور اِس مضمون میں ملازمت اور ارتباط ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ آسمان میں اور دوام میں ملازمت ہے۔ اور یہ اُس کی اصلی خاصیت ہے۔ اُس سے اپنے آپ زائل نہیں ہو سکتی۔ سو ابھی واضح ہوا ہے کہ اول تو یہ ملازمتیں۔ جو باہم اشیاء میں معلوم ہوتی ہیں۔ بہ نظرِ حقیقت ہیں سب اتفاقی ہیں۔ چناں چہ یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے۔ اس لیے کہ مثلاً آگ جلاتی ہے، تو اِس کا سبب تو یہ ہو سکتا ہے کہ آگ کمال درجے کو گرم ہے۔ پر گرم ہونے کا سبب پوچھیے، تو کوئی کیا بتائے ؟۔ بجز اِس کے نہیں کہا جاتا کہ یوں ہی بے سبب آگ اور حرارت کو خداوندِ کریم نے جمع کر رکھا ہے۔ سو اِسی کو اتفاق کہتے ہیں۔ کہ دو چیزیں بے سبب خدا کے جمع کرنے سے جمع ہو جائیں۔ جیسے کتے اور گاڑی کی مثال گذری، یا جیسے ایک آدمی کا سیاہ رنگ ہو اور لمبا قد ہو۔ تو اِس صورت میں سیاہی اور لمبائی جو باہم مخلوط اور مربوط ہیں، تو یوں ہی بے سبب مربوط ہیں۔ لمبائی اور سیاہی میں کچھ علاقہ اور رشتہ نہیں۔ نہیں تو ہر جگہ اکٹھی ہی رہتیں۔

غرض، آگ کے ساتھ حرارت اور پانی کے ساتھ برودت بے سبب مجتمع ہیں۔ اور کوئی تلاش کر کے کوئی سبب نکال بھی لے، تو وہ سبب آگ کے، یا پانی کے ساتھ بے سبب مجتمع ہوگا۔ سو انجام کو کہیں نہ

کہیں یہ سلسلہ منقطع ہو جائے گا۔ اور وہی اتفاقی اجتماع نکلے گا۔ اور ظاہر ہے کہ اتفاقی اجتماع کو دوام لازم نہیں۔ ورنہ کتے کی چال اور گاڑی کی چال میں حقیقۃً ملازمت ہوتی، اسی طرح سیاہی اور لمبائی میں فی الواقع ارتباط ہوتا۔

القصہ، اگر کوئی دلیل سے آسمان میں اور اُس کے وجود میں۔ جو ایک شیٔ جداگانہ ہے۔ چناں چہ مکرر سہ کرر واضح ہو چکا ہے۔ ملازمت بھی ثابت کر دے، تو حقیقت میں وہ ملازمت نہ ہوگی۔ ایک اتفاقی اجتماع ہوگا۔ سو اتفاقی اجتماع کو دوام لازم نہیں۔ مع ہذا، جہاں دو چیزوں میں ملازمت ہوتی ہے، تو اِس سے زیادہ ایک کو دوسری سے ارتباط نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسری کی خاصیت ذاتی ہو۔ سو یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ خاصیتیں ذاتی گو اپنے آپ زائل نہیں ہو سکتیں، پر خارجی اسباب سے زائل ہو سکتی ہیں۔ چناں چہ پانی کے گرم ہو جانے اور پتھر کے اوپر کی جانب پھینکنے کی مثال سے یہ بات خوب واضح ہو گئی۔ اِسی طرح بہت سے بہت آسمان کا دوام اُس کی ایک خاصیت ذاتی ہوگا۔ سو وہ بے سبب اگر زائل نہ ہو۔ تو ہو سکتا ہے کہ کسی خارجی سبب سے زائل ہو جائے۔ بن بعد ہم پوچھتے ہیں کہ جن چیزوں کے وسیلے سے آسمان کے دوام کو ثابت کرتے ہیں، وہ بھی آخر من جملۂ مخلوقات ہیں، خالق نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مخلوقات سب معدوم ہو سکتی ہیں۔ چناں چہ بہ خوبی واضح ہو چکا ہے۔ سو اگر بالفرض والتقدیر اُن چیزوں میں اور آسمان کے دوام میں ملازمت حقیقی ہو، جب بھی تو دوام ثابت نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تک وہ اشیاء موجود رہیں گی، تب تک آسمان کا وجود قائم رہنا ضرور ہوگا۔ مگر در صورتے کہ وہ خود معدوم ہو سکیں، تو آسمان کا وجود کیوں کر پائدار رہے گا۔؟

الغرض، کوئی مانے، نہ مانے، پر انصاف کی بات یہ ہے کہ جیسے حواس سے آسمان کا دوام معلوم نہیں ہو سکتا، ایسے ہی یہ واسطۂ ملازمت بھی اُس کا دوام؛ بلکہ ساری ایسی چیزوں کا۔ جن کا وجود اور ہے اور ذات اور۔ معلوم نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر کسی طرح یہ بات دریافت ہو جائے کہ ارادۂ خداوندی بہ نسبت آسمان کے یوں مقرر ہوا ہے کہ آسمان ہمیشہ اِسی طرح قائم رہے، تو البتہ ہم انکار بھی نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے۔

کارخانۂ عالم کا درہم برہم ہونا ضروری

مگر عالم کے احوال میں غور کرنے سے اور اُس کے تغیرات کے مشاہدے سے گمانِ غالب یوں ہے کہ ایک روز نہ ایک روز یہ کارخانہ بالکل درہم برہم ہونے والا ہے۔

شرح اِس کی یہ ہے کہ جیسے انسان اربع عناصر سے، یعنی: آب، خاک، ہوا، آگ سے۔ جو باہم خلاف مزاجی اور دشمنی رکھتے ہیں۔ مرکب ہوا ہے، ایسے ہی یہ عالم بھی اشیائے مختلف المزاج اور مختلف التاثیر سے مرکب ہوا ہے۔ من جملہ زمین اور دریا، سمندر اور باقی دریاؤں اور ہوا، آگ کی مخالفت کو سب جانتے ہیں۔ من بعد، آفتاب کی شدت تو ہے ہی، چاندنی میں دریائے سمندر کی طغیانی بھی شہرۂ آفاق ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس، ہم سمجھتے ہیں کہ اور ستاروں میں بھی اختلافِ تاثیر ہوگا۔ کیوں کہ جیسے اشیائے مذکورہ میں شکل، صورت، رنگ وغیرہ کا فرق ہے، ایسا ہی ستاروں میں بھی باہم فرق نظر آتا ہے۔ کسی کا سرخ رنگ نظر آتا ہے، کسی کا سفیدی مائل، کسی کا سبزی نما۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ سو جیسے اشیائے مرقومۂ بالا میں مثل اربع عناصر وغیرہ کے فرقِ

تاثیرات ہے، ایسے ہی ستاروں میں بھی فرقِ تاثیر ہوگا۔ گو ہمیں اُس کی تفصیل معلوم نہ ہو۔

مع ہذا، ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر فرقے، خاص کر ہمارے ہندوستان والے ماسوائے گرمی وغیرہ کے، اور، اور بھی تاثیریں اِن ستاروں میں بتاتے ہیں۔ چناں چہ شادی وغیرہ میں جو اوقات کا لحاظ رکھتے ہیں، اُس کی وجہ یہی ہے۔ سو کیا عجب ہے کہ یہ بات بالکل بے اصل نہ ہو؟ کیوں کہ نحوست اور برکت اور موت اور حیات وغیرہ بھی من جملۂ تاثیرات ہیں۔ جیسے آفتاب کی (تاثیر) گرمی ہے۔ اور جو لوازم گرمی کے ہیں، مثلاً: زمین سے بخارات کا اٹھنا اور کھیتی کا ابھرنا۔ چناں چہ سایے میں کھیتی کم جمتی ہے۔ اور علی ہذا القیاس۔ پھلوں کا اور کھیتوں کا پکنا، ایسے ہی اگر ستارے کی تاثیر نحوست، یا برکت ہو، تو کیا بعید ہے؟ پر، چوں کہ ستارے لاکھوں ہیں اور ہر (ایک) میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ کچھ نہ کچھ تاثیر ہوگی، تو مجموعے کی تاثیر خدا جانے کیا ہوگی؟۔ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک دوا کی کچھ تاثیر ہوتی ہے۔ اور دو کی مل کر کچھ اور ہی ہو جاتی ہے۔ علی ہذا القیاس، جیوں، جیوں اجزاء، نسخۂ مرکبہ کے بڑھاتے جائیں گے، تو تاثیر بھی بدلتی جائے گی۔ (۱) اگر سو، دو سو کسی نسخے میں دوائیں ہو جائیں، تو پھر اُس کی تاثیر کو دریافت کرنا دشوار ہو جائے گا۔ (۲) اور درصورتے کہ بعضے مفردات کی تاثیر معلوم نہ ہو، اور بایں ہمہ پھر یہ بھی نہ معلوم ہو کہ اِس نسخے میں کتنی دوائیں ہیں، تو

(۱) نشان زدہ جملہ مطبع قاسمی کے نسخے میں کچھ اس طرح پر ہے:

"جوں جوں اجزاء نسخۂ مرکبہ کے بڑھاتے جائیں گے، ووں ووں اُس کی تاثیر بھی بدلتی جائے گی۔"

(ایضاً ص: ۵۲ حقیقتِ عالم)

(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے میں اضافہ ہے۔ جو درج ذیل ہے:

"تو پھر اُس کی تاثیر کو اور اُس کے درجۂ مزاج کو دریافت کرنا دشوار ہو جائے گا۔" (ایضاً، ص: ۵۲)

پھر اُس نسخے کی تاثیر پہلے استعمال کے، دریافت ہونی محال ہو جائے گی۔ ہو سکتا ہے کہ ایسی صورت میں کسی ایک دوا کا حال معلوم ہو کہ یہ دوا بیمار کو نافع ہے، یا مضر ہے۔ مگر بہ سبب اِس بات کے کہ کسی اور دوا سے اُس کی اصلاح ہو گئی ہو، یا اور کسی دوا نے اُس کے نفع کو کھو دیا، تو اُس دوا کا اُس نسخے کے ضمن میں استعمال کرنا بیمار کو نافع، یا مضر معلوم نہ ہو۔

ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ کسی ستارے کا منحوس، یا متبرک ہونا، کسی وجہ سے کسی کو ایسا تیقن ہو جائے، جیسے آفتاب کا گرم ہونا۔ مگر دوسرے ستاروں کی تاثیر مل کر وہ حال نہ رہے؛ بلکہ برعکس ہو جائے۔ جیسے برف کی سردی بسا اوقات بعض چیزوں میں آفتاب کی تاثیر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی۔ اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ سب ستاروں کی گنتی، کسی کو معلوم نہیں، پھر سب کی تاثیر کسی کو کیا معلوم ہو گی؟۔

علمِ نجوم کی حقیقت

اسی لیے ہم کو یقین ہے کہ علمِ نجوم کا کسی کو ایسا کمال حاصل نہیں ہو سکتا، کہ جس سے بہ طور قاعدے کے ہر سوال کا جواب نکال دے؛ بلکہ لازم ہے کہ اکثر غلط ہوا کرے۔ سو ہم جانتے ہیں کہ منجموں کی غلطی کا باعث یہی ہوتا ہے کہ اِس علم کا کمال ممکن نہیں۔ اور وہ جو گاہ و بے گاہ کوئی بات صحیح ہو جاتی ہے، تو اُس کا اعتبار نہیں۔

اگر کوئی اپنے جی میں کوئی بات لے کر دوسرے سے پوچھے کہ بتا! میرے جی میں کیا ہے؟ اور وہ یوں ہی اتفاقاً اُسی بات کو بتا دے، جو اُس کے جی میں تھی، تو یہ بات کچھ قابلِ تعریف نہیں؛ بلکہ اگر کوئی اتنی بات پر مغرور ہو اور یوں سمجھ بیٹھے کہ میں دوسرے کے جی کی بات بتا سکتا ہوں، تو اُس سے گدھا بھلا۔ اِسی لیے ہماری سمجھ میں یوں آتا ہے

کہ اِس علم میں دل لگانا، عمر کا گنوانا ہے ؛ بلکہ حکام کو مناسب ہے کہ اُن کو تنبیہ کی جائے۔ کیوں کہ ایسے لوگ اپنی عمر کھوتے ہیں اور اوروں کو خراب کرتے ہیں۔ اور عجب نہیں کہ یہ فریب بازی اور عمر کی بربادی خدا کے نزدیک بھی مُوجب، ممنوعیت کا ہو جائے۔

اب سنیے! عالم کی مختلف قسم کی اشیاء کے مرکب ہونے کے بیان میں یہ کم ترین کچھ کا کچھ کہنے لگا۔ اب پھر وہی معروض ہے۔

صحت و مرضِ عالم اور اس کے اسباب

جنابِ من! عرض یہ ہے کہ تمام عالم بھی مثل بنی آدم اور حیوانات اور نباتات کے اشیائے مختلف التاثیر سے مرکب ؛ بلکہ کثرتِ اجزائے عالم بہ قدر عالم کی بڑائی کے بہ درجۂ غایت ہے۔ چناں چہ من جملۂ اجزاء، بعض کی طرف اشارہ بھی کیا گیا۔ سو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ جب عالم بہت ہی مختلف قسموں کی موجودات سے مرکب ہوا اور ہر قسم کی مختلف تاثیر ہوئی؛ تو بے شک ایک، دوسرے کا دشمنِ ذاتی اور مخالفِ اصلی ہو گا۔ اور اُس کے ہونے کا روادار نہ ہو گا۔ اور جب ذرا بھی ایک کو غلبہ ہو گا، تو تمام عالم کے مزاج میں ایک فساد آ جائے گا۔ یعنی وہ کیفیت متوسطہ -جو پہلے اِس جزو کے، غلبے کے تھی- وہ زائل ہو جائے گی۔ اور جب وہ کیفیت باقی نہ رہی اور اعتدالِ فراغ جاتا رہا، تو یوں سمجھو کہ بہ نسبت تمام عالم کے ایک فرض ہو گا۔ جیسا کہ بنی آدم میں بہ نسبت کیفیت طبعی کے، اگر کسی کا اربع عناصر میں سے غلبہ ہوتا ہے، تو اُس کو مرض کہتے ہیں۔

چناں چہ بخار، اربع عناصر میں سے آگ کے غلبے کا اثر ہوتا ہے، اور فالج زکام، اور اکثر درد پانی کے غلبے کا ثمرہ ہوتا ہے۔ اور خارش وغیرہ

خاک کے غلبے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اور ورم اور بعضے درد ہوا کی زیادتی کے سبب پیدا ہوتے ہیں۔ اِسی واسطے اِن کے علاجوں میں اُن دواؤوں کو استعمال میں کرتے ہیں، جن کی تاثیریں اُس خلط کی تاثیر کے مخالف ہوں، جس کے سبب مرض پیدا ہوا ہے۔

الغرض، جیسے آدمی اربع عناصر کے غلبے کے سبب چار خلطوں میں سے کسی خلط میں : سوداء میں، یا صفراء میں، خون میں، یا بلغم میں فساد آجاتا ہے، ایسے ہی عجب نہیں کہ اجزائے عالم میں سے بھی کسی کی تاثیر کے غلبے کے باعث عالم کے مزاج میں کچھ فساد نمایاں ہو؟ ؛ بلکہ اُس سے زیادہ ہو، تو کچھ دور نہیں۔ کیوں کہ آدمی کا بدن کل چار چیزوں سے مرکب ہے۔ پھر اِن چار ہی مغلوب ہونے سے ہزاروں طرح کے مرض پیدا ہوتے ہیں۔ عالم تو بے شمار چیزوں سے مرکب ہے، اُن کے غالب مغلوب ہونے سے تو لکھ چند زیادہ قسم کے مرض پیدا ہونے چاہئیں۔ (۱)

مع ہذا، انسان کی ترکیب کہ یہ کیفیت ہے کہ اِن چاروں چیزوں کو باہم خلط ملط کر کے اول ایک کر لیا ہے، پھر سارے اعضاء کو سر سے لے کر پا (پاؤں) تک ایک شی سی بنایا ہے، تو اِس سبب سے سارے بدن کا اکثر اوقات ایسا حال رہتا ہے۔ ہاں اگر کبھی خارج سے، یعنی غذا کی، یا آب و ہوا کی خرابی کے سبب، یا انقلاب موسم کے باعث ایک کو دوسرے پر غلبہ ہو گیا، تو ہو گیا۔ بخلاف عالم کے اجزاء کے، کہ اُس کی ترکیب گویا، اِس قسم کی سمجھنی چاہیے کہ سر تو خاک کا ہو، اور سینہ پانی کا، اور پیٹ ہوا کا، اور

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت قدرے مختلف اور نسبتاً زیادہ واضح ہے :

"یوں اِن چار ہی کے غالب، مغلوب ہونے سے ہزاروں طرح کے مرض پیدا ہوتے ہیں۔" (ص : ۵۴، صحت و مرض عالم اور ان کے وجوہ)

پاؤں آگ کے، یا بر عکس، تو اِس صورت میں سر سینے کا دشمن ہو گا، اور سر پیٹ کا، اور پیٹ پاؤں کا۔ (۱) چناں چہ ظاہر ہے کہ زمین سے لے کر آسمان تک ہر ایک شَے اپنی جگہ پر ہے۔ اور مع ہٰذا ایک دوسرے سے متصل ہے۔ یہ نہیں کہ زمین میں اور سمندر میں اور ہوا میں کچھ فاصلہ ہو۔ اِسی طرح اوپر تک، اُن لوگوں کے نزدیک -جو آسمان کے قائل ہیں- ایک سلسلۂ متصل معلوم ہوتا ہے۔ (۲) واللہ اعلم۔

الغرض، اجزائے عالم کے باہم اختلاف کے باعث بہ لحاظ اتصالِ مذکور کے، لازم ہے کہ اگر ایک کو حرکت ہو اور اُس حرکت میں ایک دوسرے سے ٹکرائے اور گرے، یا ایک دوسرے کی جگہ پر آجائے، تو بے شک ایک جزو کو دوسرے جزو سے اُس ضرر سے -جو فقط اتصال کے باعث پیدا ہوتا تھا- علاوہ اور ضرر پیدا ہو گا اور تمام مجموعے کی کیفیت

(۱) نشان زدہ جملے میں "سر" کا لفظ مکرر ہو گیا ہے، جو سہو کاتب معلوم ہوتا ہے۔ عبارت یہ ہو گی: سر سینے کا دشمن ہو گا اور سینہ پیٹ کا اور پیٹ پاؤں کا۔ جیسا کہ مطبع قاسمی کے نسخے میں ہے۔

(۲) یہاں مطبع قاسمی کے نسخے میں ایک نہایت معلوماتی حاشیہ ہے، جو ذیل میں نقل کیا جا رہا ہے:

"بلکہ اُن لوگوں کے نزدیک بھی، جو آسمان کے وجود سے انکار کرتے ہیں، اوپر تک سلسلۂ متصل ہے۔ کیوں کہ جو قاعدہ کششوں کا "کیپلر" صاحب وغیرہ نے ایجاد کیا ہے۔ اور "ہرشل" صاحب اور "نیوٹن" صاحب وغیرہ نے اس کو تسلیم کیا ہے، اُس کشش کے واسطے ضرور ہے کہ جو ستارہ دوسرے ستارے کو کھینچتا ہے، اُس کی قوت جاذبہ کے واسطے کوئی ذریعہ اور واسطہ نفوذ تاثیر کا چاہیے۔ یعنی ایک ستارے سے دوسرے ستارے تک کوئی موجود درکار ہے، جو اثر قوتِ جاذبہ کا قبول کرے اور وہ اثر اجزائے مادۂ درمیانی میں پیدا ہوتا چلا جائے یہاں تک کہ اُس دوسرے کو پہنچے۔ ورنہ انقطاع، قوتِ جاذبہ کا درمیان میں ہو جائے گا۔ اگر کرۂ زمین سے آفتاب تک بعد انقطاع کرۂ ہوائی کہ، جس کی مقدار معین ہے، خلائے محض مان لیا جائے، یا دیگر سیارات تک درمیان میں کوئی جسم، سیال یا غیر سیال واقع نہ ہو، تو قوتِ جاذبۂ شمسی کا پہنچنا متعذر ہے: بلکہ انقطاع کلی ہو جائے گا۔ علیٰ ہٰذا القیاس، جو روشنی کواکب کی پہنچتی ہے، اس کے واسطے بھی کوئی جسم، یا مادّہ درکار ہے، جس پر وہ پہلے پڑتی ہو اور اس کو چمکاتی ہو۔ اور وہ جسم اپنے قریب کے اجزائے مادہ کو منور کرتا چلا جائے، یہاں تک کہ ہم تک پہنچے۔ اور رفتار روشنی کی بہ حساب مسلمہ فی سکنڈ دو لاکھ میل ہے۔ اور فاصلہ آفتاب کا زمین سے دو کروڑ، اسّی لاکھ میل، یا آٹھ کروڑ، چالیس لاکھ میل ہے۔" (ص: ۵۵، صحت دمرض عالم، اور ان کے وجوہ)

بدل جائے گی۔ اور ایسا حال ہو جائے گا کہ کسی آدمی کا سر فقط آگ کا اور ہاتھ فقط پانی کے ہوں۔ مثلاً اور وہ اپنے ہاتھ کو حرکت دے کر سر پر لے جائے، تو بے شک اِس صورت میں علاوہ اُس کے -جو پہلے سے بہ سبب اتصالِ بدنی کے سر کو ہاتھ کی برودت کا اثر پہنچتا تھا اور ہاتھ کو سر کی گرمی کا- ایک اور بھی اثر اور ضرر ایک کو دوسرے سے ہو گا۔ سو بعینہٖ یہی قصہ اِس عالم میں نظر آرہا ہے۔ جب ہواوں کو حرکت ہوتی ہے اور آندھی چلتی ہے، تو خاک کہیں کی، کہیں اڑتی پھرتی ہے۔ اور سمندر کی طغیانی اور جوش کا حال- جو وقت شدتِ ہوا کے ہوتا ہے- جہاز پر سوار ہونے والوں سے سب نے سنا ہو گا۔

الغرض، اِن حرکات کے باعث کہیے، یا کسی اور سبب سے، عالم کے اکثر اجزاء میں ایک طرح کا فساد اور خرابی اکثر اوقات نظر آتی ہے۔ آب وہوا کا فساد اور ان سے امراض کا اور وباوں کا پیدا ہونا تو سبھی جانتے ہیں۔ باقی زمین کا یہ حال ہے کہ بعض زمینوں میں بہت پیدا ہوتا ہے اور بعض زمینوں میں کم۔ مع ہذا، ایک ہی زمین سے ایک عرصے تک بہت پیداوار ہوتی ہے اور پھر اُتنی نہیں ہوتی۔ ہر چند سب سامان، نشوونما کے مثلاً: زمین کا ہلیانا(۱) اور کھاد دینا اور پانی کا سینچنا، ایک سال میں قرارِ واقعی پائے جاتے ہیں اور دوسرے سال میں نسبت اُس کے کم، مگر بایں ہمہ بسا اوقات پیداوار برخلافِ سامان ہوتی ہے۔ کھیتی والے سب جگہ موجود ہیں، اگر کسی کو شک ہو، تو پوچھ دیکھے۔

مع ہذا، ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سال میں درختِ ثمردار خوب بار آور ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے ؛ بلکہ ایک ہی باغ میں ایک درخت خوب پھلتا ہے اور ایک کم۔ یہ سب صورتیں عقل کے نزدیک زمین کے مزاج

---

(۱) ہلیانا ہل سے زمین جوتنا، بیج بونے کے لیے زمین ہل سے کھودنا۔

میں فساد آجانے کے باعث پیدا ہوتی ہیں۔ اُدھر دیکھئے کہ کبھی برسات خوب ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ یوں ہی سال کا سال؛ بلکہ چند چند سال خشک سالی میں گذر جاتے ہیں۔ اور پھر کبھی اولے پڑتے ہیں۔ اور پڑتے بھی ہیں، تو کبھی بڑے بڑے، کبھی چھوٹے چھوٹے، کبھی کم، کبھی زیادہ۔ (۱) اِدھر کبھی برف گرتی ہے اور بہت سی خرابیاں کر جاتی ہے۔ کبھی دُم دار ستارے نظر آتے ہیں۔ کبھی چاند سورج گہہ (۲) جاتے ہیں۔

سو برق کا گرنا ایک تو کرۂ ناری، یعنی آگ کے طبقے کی - جو ہوا سے اوپر بتاتے ہیں - خرابی پر دلالت کرتا ہے۔ باقی چاند گہن تو بالاتفاق اِسے کہتے ہیں کہ چاند میں نور نہ رہے۔ سو یہ تو چاند کے حق میں ایک نقصان اور فساد ہوا۔ اور اُن چیزوں کے حق میں بھی، جو اُس سے منور ہوتی ہیں۔ کیوں کہ جن چیزوں کی اصلاح نور سے ہوتی تھی، وہ سب اُس وقت خراب ہو جائیں گی، یا خراب ہونے کے قریب ہو جائیں گی۔ اور جو باتیں کہ نور سے پیدا ہوتی تھیں - چناں چہ کچھ کچھ اوپر مذکور ہو چکا ہے - وہ سب اُس وقت مسدود ہو جائیں گی۔ اور سورج گہن میں اگرچہ حکماء کے خیال کے موافق آفتاب سے نور زائل نہیں ہو جاتا، فقط چاند کی اوٹ میں آجاتا ہے، مگر اور چیزیں تو اُس وقت اُس کی گرمی کے فیض اور (اور) نفعوں سے محروم رہ جاتی ہیں۔

اِن سب تغیرات میں سے جو بات موافق، مزاجِ عالم کے قرار دی جائے، اُسے تو صحت کہہ لو، باقی سب مرض ہی گنے جائیں گے۔ لیکن

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے کے الفاظ قدرے مختلف ہیں:
"بلکہ کئی کئی سال خشک گذر جاتے ہیں۔ اور پھر کبھی اولے پڑتے ہیں، کبھی نہیں۔ اور کبھی بڑے بڑے اولے پڑتے ہیں، کبھی چھوٹے چھوٹے، کبھی کم اور کبھی زیادہ۔" (ص: ۵۷، وجوہ امراض)

(۲) گہہ جانا: گرہن لگنا۔

عقل کے نزدیک وہ تغیرات- کہ جن سے کسی (جزو) کو اجزائے عالم سے ضرر پہنچے، یا عالم کے کمال کے خلاف معلوم ہو، جیسے چاند گہن، سورج گہن کہ بہ نسبت تمام عالم کے، بمنزلہ آشوبِ چشم، یا رتوندی کے ہے- مرض ہونے چاہئیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ سو اِس لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ آب و ہوا کا ایسا تغیر کہ جس سے وبا پھیلے اور بنی آدم کو- جو من جملہ اجزائے عالم ہیں- ضرر پہنچے اور خشک سالی اور اولوں کی بارش وغیرہ اِسی قسم کی چیزیں امراضِ عالم میں سے ہیں۔ جیسے کہ پھوڑا، پھنسی، آشوبِ چشم وغیرہ- جن سے بعض اعضائے بنی آدم کو ضرر پہنچتا ہے، یا اُس کی خوبی میں کچھ فرق آجاتا ہے- بنی آدم کے مرض گنے جاتے ہیں۔ مگر جیسے ہمارے، تمہارے بدن کے پھوڑا، پھنسی وغیرہ امراضِ ظاہری ہیں۔ اور اِس کے مقابلے میں دردِ خفقان (۱) وغیرہ امراضِ باطنی ہیں، ایسے ہی عالم کے امراضِ مذکورہ کے مقابلے میں- جو بہ نسبت تمام عالم کے امراضِ ظاہری ہیں- اِس کم ترین کو امراضِ باطنی بھی نظر آتے ہیں۔ وہ کیا ہیں؟ اکثر بنی آدم کے اخلاق کا، بد ہونا اور افعالِ ناپسندیدہ کا سرزد ہونا۔

الغرض، عالم کے لیے یہی امراضِ ضرر ہیں، لیکن ہمیں سب کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکتی۔ مرض کی خبر مریض ہی کو ہوتی ہے۔ خاص کر مرضِ پنہانی کی۔ اور وہ بھی ایسا ہو کہ کسی اور کو کبھی نہ ہوا ہو۔ سو اپنے امراض کی خبر پوری پوری، عالم کی روح کو ہو گی۔

عالم کے لیے روح

باقی رہا عالم کے لیے روح کا ہونا، ہر چند نظر سرسری میں ایک

---

(۱) خفقان: دل کا دھڑکنا، ایک بیماری کا نام جس میں دل کی دھڑکن بڑھ جاتی ہے۔

نامعقول بات معلوم ہوتی ہے، مگر میں جانتا ہوں کہ وجہ اِس کی بجز اِس کے اور کچھ نہیں کہ زندگی سانس کے لینے اور اپنے ارادے سے حرکات کے کرنے کا نام رکھ چھوڑا ہے۔ اور اگر ہم، تم یہ بات جانتے کہ زندگی اِسے نہیں کہتے؛ (بلکہ) زندگی حقیقت میں اُسے کہتے ہیں کہ جس سے جاننا، پہچاننا، سوچنا، سمجھنا تعلق رکھتا ہے، تو ماسوا انسان اور حیوانات کے، زمین، آسمان، درخت، پہاڑ؛ بلکہ مجموعۂ عالم کے حق میں بھی ارواح کے ہونے کا اگر اقرار نہ کرتے، تو انکار بھی نہ کرتے۔

بڑی دلیل اِس بات کی کہ زندگی فقط نام سانس لینے اور حرکت کرنے کا نہیں، یہ ہے کہ آدمی اگر دیر تک سانس بند کر کے بیٹھا رہے اور اپنے ارادے سے کوئی حرکت نہ کرے، تو کوئی دیوانہ بھی اُسے یوں نہ کہے گا کہ یہ مر گیا(۱) ہاں اتنی بات بے شک ہے کہ انسان اور حیوانات میں تادمِ حیات سانس لینا ایک طبعی بات ہے، پر ہر وقت لازم نہیں کہ برابر سانس لیے جائے۔ باقی رہا اپنے ارادے سے حرکت کرنا، سو ہمیں ایسا کوئی نظر نہیں آتا کہ کسی دلیل سے یہ ثابت کر دے کہ زمین، ہوا، درخت، پہاڑ وغیرہ اپنے ارادے سے حرکت نہیں کر سکتے۔ بہت سے بہت کوئی کہے گا، تو یوں کہے گا کہ ہم نے آج تک کسی درخت کو مثلاً، اپنی جگہ سے دوسری جگہ سرکتے نہیں دیکھا۔ سو اگر یہی دلیل ہے، تو ہم نے، تم نے بہت سی چیزیں نہیں دیکھیں۔

اگر خبر کے غلط ہونے کا احتمال کسی طرح سے اٹھ جائے، تو میں تو اُن قصوں کا- جن سے درختوں، پتھروں وغیرہ کا بولنا اور اپنے آپ

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملہ قدرے مختلف ہے:
"تو کوئی دیوانہ بھی اُسے یوں نہ کہے گا کہ اب یہ زندہ نہیں، مر گیا۔" (ص: ۵۸، عالم اور عالمیات کی ارواح)

حرکت کرنا ثابت ہے۔ ہرگز انکار نہ کروں۔ کیوں کہ مجھے بڑی دلیلِ قوی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ماسوا اُن اشیاء کے۔ جن کو ہم جان دار کہتے ہیں۔ اوروں میں بھی؛ بلکہ ہر ہر شی میں جان ہے۔ اور ہر ذرّہ اور ہر چیز کے لیے ایک روح ہے۔

عالم کی ہر چیز کے وجود کا ذاتِ خداوندی سے تعلق

تفصیل اِس اجمال کی یہ ہے کہ پہلے اِس سے واضح ہو چکا ہے کہ اِس عالم کی ہر چیز کا، چھوٹی سے لے کر بڑی تک وجود اور ہے، اور ذات اور ہے۔ یعنی دو وجود ہیں: ظاہری، اور باطنی۔

سو باطنی وجود کو ذاتِ خداوندی سے کچھ اِس قسم کی نسبت ہے، جیسے شعاعوں کو آفتاب سے۔ اور وجودِ ظاہری کو بمنزلہ دھوپوں کے۔ جو شعاعوں سے پیدا ہوتی ہیں اور ہر صحن اور ہر میدان میں جدا جدا نظر آتی ہیں۔ سمجھنا چاہیے۔ چناں چہ جیسے دھوپ کبھی آتی ہے، کبھی چلی جاتی ہے، ایسے ہی وجودِ ظاہری کبھی ہوتا ہے، کبھی نہیں ہوتا۔ اور جیسے آفتاب کے طفیل سے شعاعیں ہمیشہ موجود رہتی ہیں، ایسے ہی خداوندِ کریم کے طفیل سے اِس وجودِ باطنی کو ہمیشہ قیام ہے۔

اب سنیے! کہ جیسے آفتاب کے نور سے اوّل شعاعیں پیدا ہوئیں اور بعد میں دھوپیں ظاہر ہوئیں۔ اور اِس ترتیب ہی کے سبب سے جس قدر ہر قسم کے کمال، آفتاب کے کمالوں میں سے یعنی نور، گرمی وغیرہ شعاعوں کو ملا، وہ دھوپوں کو نہیں ملا، کتنی ہی بڑی اور خوش قطع دھوپ کیوں نہ ہو؟ اِسی طرح وجودِ باطنی اوّل ہے اور وجودِ ظاہری بعد میں؛ بلکہ وجودِ باطنی ہی کا پرتو سمجھنا چاہیے۔ جیسے دھوپ شعاعوں کا پرتو ہے۔ سو لازم ہے کہ وجودِ باطنی کو اوّل، فیضِ ربانی پہنچے، بعد میں وجودِ ظاہری تک

جائے۔ سو یہ نہیں ہو سکتا کہ ہمارے تمہارے وجودِ ظاہری تک حیات کا فیض آجائے۔ اور اوروں کے وجودِ باطنی کو بھی خبر نہ ہو۔ کیوں کہ وجودِ باطنی کسی کا ہو، ہر کسی کے وجودِ ظاہری سے مقدم ہے۔ جیسے شعاعیں کسی کی طرف کیوں نہ ہوں، ہر جگہ کی دھوپ سے اشرف ہیں اور مقدم ہیں۔ اور نیز یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ ذاتِ خداوندی میں ایک ہو کر پھر سب کمال بھری ہوئی ہے۔ یعنی وہ ایک ہی سب کمالوں کے کام کرتا ہے۔ جیسے ایک شخص کلکٹری اور مجسٹریٹی کے دونوں کام کرتا ہے۔ کام کے سبب دو نام ہو گئے ہیں، ورنہ ہے وہ ایک ہی۔ ایسے ہی ذاتِ خداوندی بھی بہ سبب جدا جدا کاموں کے خالق، رازق، سمیع، بصیر کہلاتی ہے۔ جب یہ ہوا کہ وہ ایک ہے اور پھر سب کمال اُس میں ہیں، تو اُس کا فیض بھی بے شک مجموعہ ساری خوبیوں کا ہوگا۔ اور جس جس کو وہ پہنچے، تھوڑا بہت سب میں ہر قسم کا کمال ہونا چاہیے۔ ہاں قابلیت کے فرق سے اتنا فرق ہونا ضرور ہے، جیسا آئینۂ قلعی دار اور اینٹ پتھر میں۔ آفتاب کا نور دونوں کو برابر پہنچتا ہے، پر جتنا زیادہ ظہور اُس نور کا آئینے میں ہوتا ہے، اِتنا پتھر میں نہیں ہوتا۔ سو ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ انسان کی حیات اور پتھر کی حیات یکساں ہونی چاہیے؛ بلکہ اتنی بات ہم یقیناً جانتے ہیں کہ جو حیات کا ظہور انسان میں ہوا ہے، وہ اور حیوانات میں نہیں۔ کیوں کہ انسان کے سے علوم اور کمالات کا اُن میں پتہ نہیں۔ پھر جو بات کہ حیوانات میں پائی جاتی ہے، نباتات میں نہیں پائی جاتی۔ من بعد، نباتات یعنی درختوں میں بھی جو بات ظاہر میں نظر آتی ہے، پتھر وغیرہ میں نہیں۔ کیوں کہ یہ تو سب درختوں میں معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی درخت کی کسی شاخ کے سامنے کوئی چیز آجائے اور یہ معلوم ہوتا ہو کہ اگر یہ شاخ بدستور بڑھے گی، تو اس چیز میں آکر رکے گی، تو وہ شاخ

خود بخود اِس کے بعد اور طرف کو بڑھنا شروع ہو جاتی ہے۔ چناں چہ سب نے دیکھا ہوگا کہ اگر ایک درخت ایک زمین میں بوتے ہیں، تو اُس درخت کی شاخیں دائیں بائیں بہت پھیلتی ہیں، پر اُبھرتا کم ہے۔ اور اگر چند درخت ایک زمین میں پاس پاس اگائیے، تو بہ سبب اِس بات کے کہ ایک درخت دوسرے کو اِدھر اُدھر پھیلنے سے مانع ہوتا ہے، تو وہ درخت سب کے سب سیدھے اوپر کو چلے جاتے ہیں۔ اور جس قدر تنہا ابھرتے، اُس سے زیادہ اُبھر جاتے ہیں۔

الغرض، کسی میں حیات کا ظہور زیادہ ہے، کسی میں کم، کوئی بالکل مردہ نظر آتا ہے، جیسے کوئی سانس بھرا کر پڑ جاتا ہے۔ پر خالی کوئی نہیں۔ یہاں تک کہ پتھر وغیرہ بھی۔ اگر غور کیجیے، تو بعضے بعضے نشان، حیات کے اُن میں بھی نظر آتے۔ کسی پتھر کو کتنا ہی اونچے لے جاؤ، جب چھوڑ دو، تب نیچے ہی کی جانب جاتا ہے، اوپر کو نہیں جاتا، اور نہ دائیں بائیں کو سرکے۔ لوہا، مقناطیس کو جس طرف ہو، دوڑ کر چمٹ جاتا ہے۔ اب یہ پہچان- کہ نیچے ہی کو پتھر آتا ہے، اور طرف کو نہیں جاتا۔ اور لوہا مقناطیس کی جانب ہی دوڑتا ہے- اگر حیات نہیں، تو پھر کہاں سے آئی ؟۔ اور اگر یوں کہیے کہ زمین پتھر کو اور مقناطیس لوہے کو کھینچتے ہیں، یہ خود اُس طرف نہیں دوڑتے، تو میں پوچھتا ہوں کہ زمین میں اور مقناطیس میں اگر شعور نہیں تو یہ تمیز کیوں کر کرتے ہیں کہ زمین پتھر ہی کو کھینچی ہے ؟ آگ کے شعلے کو نہیں کھینچی، وہ برابر اوپر کی طرف کو جاتا ہے۔ اور پھر مقناطیس کو لوہے ہی کی کیا تخصیص ہے۔ لوہے سے ہلکی اور چیزیں بہت ہیں، اُن کا کھینچنا چنداں کچھ دشوار بھی نہیں، اُنھیں کیوں نہیں کھینچتا ؟۔ اور اگر یوں کہیے کہ یہ حرکتیں، یا یہ کشش، طبعی ہیں۔ اور اِس کے یہ معنی لیے جائیں کہ حقیقت میں یہ حرکتیں، یا یہ کششیں اِن ہی

اشیائے مذکورہ کا کام ہے اور یہی یہ کام کرتے ہیں، مگر انھیں اپنے کام کرنے کی خبر نہیں ہوتی، تو یہ بات تو جسے کچھ بھی شعور ہوگا، سمجھ جائے گا کہ کسی بے شعور کی بات ہے۔ اِس سے تو یہی بہتر ہے کہ یوں کہیے کہ اِن میں جان ہے اور یہ کام جان بوجھ کرتے ہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ اگر یہ کام ارادے سے اِن اشیائے مذکورہ سے صادر ہوتے، تو کبھی نہ کبھی یوں بھی ہوتا کہ اِس کے خلاف ہوتا۔ چناں چہ جتنے کام جان بوجھ کر کیا کرتے ہیں، جیسے کھانا، پینا، سونا اُن میں یہی ہوتا ہے کہ بسا اوقات نہیں کرتے۔ تو اِس کا جواب یہ ہے کہ اِس بات میں کہ پتھر کو جب چھوڑیے، نیچے ہی جاتا ہے اور اِس بات میں کہ جب کسی آدمی پر تلوار اٹھاتا ہے، تو بے تامل اُس کا ہاتھ روکنے کے لیے اُٹھے، ظاہر میں کیا فرق ہے ؟۔ جیسا پتھر ہمیشہ نیچے ہی کو آتا ہے، ایسا ہی آدمی کا ہاتھ بھی ایسی صورتوں میں ہمیشہ روکنے کے لیے اٹھتا ہے۔ بایں ہمہ پھر اس حرکت کو مثل رعشہ کی حرکت کے بے ارادہ نہیں سمجھتے۔

اور اگر طبعی کے یہ معنی لیجئے کہ خداوند کریم نے اپنی عادت یوں مقرر کرلی ہے کہ پتھر کو مثلاً جب کوئی چھوڑے، تو وہ اُسے نیچے ہی کو پہنچادے، تو یہ بات مسلم اور سر آنکھوں پر۔ کیوں کہ ہم تو اِن افعال کیا، اپنے افعالِ ارادی کو بھی خدا ہی کا کیا سمجھتے ہیں۔ چناں چہ اُوپر اِس کا مذکور (ذکر) ہو چکا ہے۔ مگر عالم اسباب میں جو کچھ ہے، کسی سبب سے ہوتا ہے۔ اگر چہ خالقِ حقیقی اور ہی ہے۔ جیسے جو کچھ بڑھئی چھیلتا، یا تراشتا ہے، وہ کسی اوزار ہی سے ہوتا ہے۔ فرق فقط اِتنا ہے کہ خدا بے سبب بھی کر سکتا ہے۔ جیسے اسباب کو بے سبب بنادیا۔ اور بڑھئی سے بے اوزار کچھ نہیں ہو سکتا۔

غرض یہ ہے کہ اِس عالم اسباب میں یہ پتھر کی اور لوہے کی حرکت

کس سبب سے ہوتی ہے اور خداوندِ حقیقی کس آلے سے یہ کام لیتا ہے ؟۔ سو یہ عقل کا کام نہیں کہ یہ کام یہ (خود) اشیائے مذکورہ ہی کرتی ہیں، پر اُنھیں خبر نہیں ہوتی۔ کیوں کہ نیچے ہی کی تخصیص کرنی بے شعور کی سمجھ میں نہیں آتی۔ بجز اِس کے نہیں کہا جاتا کہ اِن اشیاء میں روح ہے۔ اور یہ کام یہ اشیاء اپنے ارادے سے کرتی ہیں۔

الغرض، دلائل سے بھی اور قرائن سے بھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہر شی میں روح ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ ہنود (۱) وغیرہ جو "سیتلا مسانی" (۲) کو پوجتے ہیں تو اِس بات میں گو اُنھیں غلطی ہوئی کہ اِنھیں قابلِ پرستش سمجھا، پر اتنی بات میں سچے معلوم ہوتے ہیں کہ اِن اشیاء کی روح کے قائل ہوئے۔ اور اِسی لیے ہم اُن فسانوں میں - جن سے پتھروں وغیرہ کا بولنا، یا بہ اختیار حرکت کرنا ثابت ہوتا ہے - بہ وجہ محال ہونے کے حرف گیر نہیں ہو سکتے۔ کیا عجب ہے کہ جیسے مچھر باوجودے کہ اُن کی زبان اور اُن کے منھ کا سوراخ محسوس نہیں ہوتا اور پھر کس قدر شور کرتے ہیں، ایسے ہی وہ پتھر بھی کسی جزو سے بول سکتے ہوں۔ اور وہ اُن کی زبان ہو ؟۔

مع ہذا، بولنے سے غرض اظہارِ مافی الضمیر ہے، سو وہ کچھ آواز ہی پر منحصر نہیں، خط و کتابت سے، اشاروں سے بھی ہو سکتا ہے۔ سو جیسے یہ دو طریقے بولنے کے سوا ہیں، ایسا ہی اگر کوئی طریقہ تیسرا بولنے کے سوا ہو، تو کیا ہرج ؟۔ چناں چہ چیونٹیوں وغیرہ کے حال کے مشاہدے سے صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ اِن میں کوئی طریقہ اظہارِ مطالب کا ہے۔

---

(۱) ہنود: ہندو، واحد ہندی۔

(۲) سیتلا: چیچک، ہندوؤں کی ایک دیوی، جو سیتلا (چیچک) کی مالک سمجھی جاتی ہے۔ مسانی: کھسرا، سیتلا دیوی کی سات بہنوں میں سے ایک۔

کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ایک چیز اپنے کھانے کی کسی کو مل جاتی ہے، تو وہ جا کر اوروں کو بلا لاتی ہے۔ اِس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپس میں کوئی طریقہ، اظہارِ مافی الضمیر کا رکھتی ہیں۔ سو وہ اگر آواز ایسی پست ہے کہ ہمیں سنائی نہیں دیتی، پر چیونٹیوں کی ایسی قوتِ سامعہ ہے، تو کیا ہرج ہے؟۔ آخر تفاوت تو ہے ہی۔ (۱)

غرض، ان اجسام کے ذی ارواح ہونے میں کسی طرح خلل نہیں آتا۔ ہر شی میں لاریب ایک روح ہے۔ چوں کہ عالم بھی سب کا سب ایک شی ہے، تو اُس میں جدا روح ہوگی۔ اور نیز یہ بھی ہے کہ بنی آدم وغیرہ تمام عالم کے مقابلے میں بمنزلہ اعضاء اور اجزاء کے ہیں۔ جب اُن میں روح ہوئی، تو تمام عالم کے لیے بھی روح ہونی چاہیے۔ اور جب تمام عالم کے لیے ایک جدا روح ہوئی، تو بہ قیاس اِس بات کے کہ اُس کے اعضاء میں -یعنی ہم تم میں- بھی روح ہے، یوں تو سمجھ میں آتا ہے کہ جیسے ہمارے کل بدن کے لیے ایک روح ہے، ہمارے اعضاء کے لیے بھی ایک روح ہو، تو کیا عجب؟ پر نہ ہمیں اعضاء کی ارواح سے خبر ہو، اور نہ ہمارے اعضاء کی ارواح کو ہماری ارواح کی خبر ہو۔ جیسے ہماری ارواح کو اپنے کُل کی روح یعنی روحِ عالم کی خبر نہیں۔

عالم کا شباب، بڑھاپا اور خاتمہ

بہر حال، مجموعۂ عالم کے لیے ایک روح معلوم ہوتی ہے۔ ارواح کو اُس کے امراض کی پوری پوری خبر ہوتی ہوگی۔ ہم کو اُن امراض کا

---

(۱) مطبع قاسمی والے نسخے کی عبارت اس موقع پر کچھ مختلف ہے۔
"پر چیونٹیوں کی ایسی قوت سامعہ ہے کہ وہ اس سے سن لیتی ہیں۔ تو ایسے ہی اگر کسی آدمی میں بھی اتنی ہی قوت سامعہ ہو تو کیا حرج ہے۔" (ص: ۶۳، ممکنات کے وجود کا ذاتِ الٰہی سے تعلق)

مفصل معلوم ہونا، من جملۂ حالات معلوم ہوتا ہے۔ مگر جس قدر امراض، من جملہ امراضِ عالم ہمیں معلوم ہوئے۔ جن میں سے بعض، بعض کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ وہ اِس زمانے میں متواتر واقع ہوتے ہیں۔ اور اخبارِ صحیحہ متواترہ سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ امراض اور یہ فساد پہلے زمانوں پر بہت کم پیش آتے تھے۔ خاص کر جن کو امراض باطنی کہیے کہ وہ اب بہت شدت پر ہیں۔ اور بایں ہمہ نہ اُن امراض کے مواد کے نکالنے، یا تحلیل کرنے کی فکر ہے، اور نہ یہ کہ مثل پلوں دوڑے ہوئے عضو کے اُن اعضاء ہی کو کاٹ کر پھینک دیں۔ غرض، کوئی صورت اچھے ہونے کی نہیں۔ اِن امور کے لحاظ سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ یہ زمانۂ عالم کے حق میں ایسا ہے، جیسے ہمارے تمہارے لیے بڑھاپے کا زمانہ، کہ ہر طرح کی قوت کم ہو جاتی ہے اور ہر قسم کے امراض پیش آتے ہیں۔ اِس لیے یوں خیال میں ہے کہ ایک نہ ایک دن یہ امراض اپنا کام کر گذریں گے اور زمانۂ عالم کی حیات کا تمام ہو جائے گا۔

پھر جیسے جاتا(۱) تمہارا بدن بعد روح کے نکل جانے کے خراب ہو کر ہر جزو اُس کا پھٹ پھوٹ جاتا ہے، اِسی طرح یہ جسمِ عالم کے جو آسمان سے لے کر زمین تک نظر آتا ہے۔ پھٹ پھوٹ کر برابر ہو جائے۔ سو بہت ہو تو یہ ہو کہ آسمان اور پہاڑ۔ جو اِس جسم کے بمنزلہ استخوان کے معلوم ہوتے ہیں۔ دیر کے بعد پھوٹیں پھٹیں اور دیر میں گلیں۔

مع ہذا، ہم دیکھتے ہیں کہ جو شی اجزائے مختلفہ سے مرکب ہوتی ہے اور وہ اجزاء سب کے سب ایک جُدی غرض کے لیے اور جدا کام کے لیے ہوں اور اپنے کام دینے میں ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو؛ بلکہ ایک

---

(۱) مطبع بحرالعلوم لکھنؤ کے قدیم نسخے میں لفظ "جاتا" ہے، مگر یہ لفظ "ہمارا" ہوگا، جو سہو کاتب سے "جاتا" بن گیا۔ جیسا کہ مطبع قاسمی کے نسخے میں یہاں لفظ "ہمارا" موجود ہے۔

دوسرے کا کام دینے سے مانع ہو، تو بعد اِس کے کہ وہ شی کمال کو پہنچ جائے، اُس شی کو توڑ پھوڑ کر ہر جزو کو جدا کر لیا کرتے ہیں۔ تا ہر جزو سے اُس کا کام نکلے۔ ورنہ اُس شی کے مالک کو اہلِ عقل دائرۂ عقل سے خارج کہیں گے۔ مثلاً کھیتی، کہ وہ اجزائے مختلفہ سے مرکب ہے اور ہر جزو سے ایک جدا غرض ہے: بھُس تو جانوروں کے کھانے کے لیے ہے اور اناج آدمیوں کے کھانے کے لیے ہے۔ اور پھر اپنی اپنی کارگذاری میں ایک دوسرے کا محتاج نہیں؛ بلکہ فی الجملہ ایک دوسرے سے کام لینے میں حارج ہے۔ اب دیکھیے! کہ کسان اُس کو کاٹ پھاٹ، توڑ پھوڑ کر کیسی کیسی طرح اور کس کس مشقت سے اناج کو اور بھُس کو جدا جدا کرتے ہیں؟ اور نہ کریں، تو آپ ہی فرمایئے کہ اُنھیں لوگ کیا کہیں؟۔ پھر اناج کو دیکھیے کہ بھوسی سے اور آٹے سے مرکب ہے۔ چوں کہ یہ دونوں جدی جدی کام کے لیے ہیں۔ تو دیکھیے کہ کس کس جاں کاہی سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتے ہیں۔ اور پھر کوئی جدا کرنے والوں کو بے وقوف نہیں کہتا؛ بلکہ اِس کام کو عین مقتضائے عقل سمجھتے ہیں۔ پھر آٹے کو دیکھیے، کہ اُس میں وہ اجزاء بھی ہیں، جن سے خون پیدا ہوتا ہے اور وہ بھی ہیں کہ جن سے فضلہ بنتا ہے۔ سو اب دیکھیے کہ روٹی کو دانتوں سے چبا چبا کر ٹکڑے کرتے ہیں۔ اور پھر معدے کی اِس تفریق کو- کہ کچھ جگر کے حوالے کیا اور کچھ انتڑیوں کو عطا کیا- کوئی یوں نہیں کہتا کہ ہائے روٹی کو خراب اور برباد کر دیا؛ بلکہ اِن باتوں کو من جملہ ہوشیاریٔ بنی آدم اور حکمتِ خالق سمجھتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس، میوہ جات کے پوست اور مغز اور تخم کو علاحدہ علاحدہ کرنا اور روئی کو بنولوں سے جدا جدا کرنا اور جانوروں کے کھاتے وقت پوست اور گوشت اور استخوان کو علاحدہ علاحدہ کرنا، سب اِسی قسم سے ہے۔

جب یہ بات ذہن نشینِ سامعین ہو گئی، تو ایک اور بات بھی گوش گزار ہے:

عناصرِ اربعہ بھی مختلف اجزاء سے مرکب ہیں

عالم کا ایسے اجزائے مختلفہ سے مرکب ہونا۔ جن کا میں نے بیان کیا۔ اظہر من الشمس ہے۔ زمین اور پانی اور ہوا اور آگ کا فرق کون نہیں جانتا؟ بلکہ عاقلوں کے نزدیک یہ اختلاف، اناج اور بھس کے اختلاف سے زیادہ ہے۔ اِس کے بیان کرنے میں اگر اپنی حماقت کا اندیشہ نہ ہوتا، تو اِسے بھی کھول کر بیان کرتا۔

غرض، زمین اور پانی وغیرہ (میں) اختلافِ مذکور کا ہونا محتاجِ بیان نہیں۔ پر یہ بات قابلِ بیان ہے کہ اِن میں سے ہر ایک علاحدہ علاحدہ بھی اُسی قسم کے اجزائے مختلفہ سے مرکب ہے۔ بہ طور "مشتے نمونہ از خروارے" (۱) فقط زمین کا حال بیان کیے دیتا ہوں۔ اہلِ عقل اوروں کو اِسی پر قیاس کر لیں گے۔

حضرتِ من! زمین کو جو غور کر کے دیکھا، تو یوں دیکھا کہ تمام اناج اور تمام میوہ جات اور ہر قسم کی گھانس پھونس، سب اِسی میں ہیں اور ماسوا اِن کے اور اجزائے ناقصہ بھی ہیں کہ جن سے علاحدہ ہو کر یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ پھر اِن اشیاء میں بھی اجزاء مختلف ہیں۔ چناں چہ ابھی معروضِ خدمت ہو چکا ہے۔ سو بعد صدہا چھان پھوڑ (۲) کے اِسی خاک سے دیکھو کہ کیا کیا نعمتیں مزے دار حاصل ہو جاتی ہیں۔ مگر ایسی چھلنی

---

(۱) مشتے نمونہ از خروارے: کہاوت ہے۔ مطلب یہ ہوتا ہے کہ کھانا پک گیا، یا نہیں اس کا اندازہ کرنے کے لیے پورے دیگ میں سے صرف ایک چاول کو دیکھنا کافی ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ڈھیر میں سے مٹھی بھر نمونہ کافی ہوتا ہے۔

(۲) چھاننا پھوڑنا: تحقیقات کرنا، تلاش و جستجو کرنا۔

-کہ جس سے کھانے سے پہلے اِن نعمتوں میں سے اجزائے فضلہ جدا ہو جائیں-اب تک کسی سے نہ بنی۔ اور معدہ اگر اِن نعمتوں کو چھان کر فضلہ اِن سے جدا کرتا ہے، تو اُس وقت مزہ آنے کی گنجائش نہیں۔ مزہ تو فقط زبان ہی تک ہے۔ جہاں کھانا حلق سے نیچے اترا، تو کھانے والے کے حساب سے تو ایسا ہے کہ جیسے کسی برتن میں دھرا ہو۔ اور بایں ہمہ معدے میں جاکر یہ بھی نہیں ہوتا کہ فضلہ بالکل علاحدہ ہو جائے، کیوں کہ بعد فضلہ کے علاحدہ ہو جانے کے جو کچھ بقیہ باقی رہ جاتا ہے، اُس میں سے اکثر کا گوشت بن جاتا ہے۔ اُس کو بھی اگر کھاتے ہیں، تو فضلہ اُس میں سے بھی جدا ہوتا ہے۔ اور اِسی طرح فضلے میں بھی اجزائے عمدہ باقی رہ جاتے ہیں۔ چناں چہ بہت سے حیوانات، جو اکثر فضلہ کھاتے ہیں۔ تو اُس فضلے سے اُن کے بدن میں خون بھی پیدا ہوتا ہے-اور اُس خون سے روحِ ہوائی بھی پیدا ہوتی ہے۔ اور صورت اُس کی یہ ہے کہ کچھ خون، جگر سے دل میں جاتا ہے اور دل کی گرمی سے پک کر اُس میں ایک جوش آجاتا ہے اور اُس میں سے ایک بھاپ اٹھ کر تمام بدن کے رگ و پے میں پھیل جاتی ہے۔ اُس میں البتہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ فضلہ بہت کم رہتا ہو۔

القصہ، دل کی چھلنی میں اگر نوبت اِس بات کی آتی ہے کہ یوں گمان ہونے لگے کہ اب اِس میں اجزائے ناقصہ شاید نہ رہے ہوں اور اجزائے عمدہ اجزائے ناقصہ سے جدا ہو گئے ہوں۔ اِس بھاپ کی اگر کوئی کسی ترکیب سے کوئی غذا بنالے اور اُس کا استعمال کیا کرے اور بدن بھی اُس کا ایسی ہی غذاؤں سے اول پیدا ہوا ہو، تو پھر یقین یوں ہے کہ نہ اُس کو پاخانہ آیا کرے اور نہ پیشاب، اور نہ تھوکے اور نہ سنکے، (۱) اور نہ یہ

---

(۱) سنک: ناک کی غلاظت، رینٹ۔

مرض۔ جو اب پیدا ہوتے ہیں۔ پیدا ہوں۔ کیوں کہ امراض کے پیدا ہونے کا باعث یہی کثافتِ غذا ہے۔ جو غذا کثیف زیادہ ہوتی ہے، اُس میں سے فضلہ زیادہ نکلتا ہے۔ تو اُس کا بدن کے اندر رہنا اُس بھاپ کے حق میں۔ جو دل سے اٹھ کر تمام بدن میں پھیلتی ہے۔ ایسا ہو جاتا ہے کہ طوطی کے قفس میں کوے کو بند کر دیجیے۔ جیسا طوطی کو بہ سبب ناجنسی کے تکلیف اور خفقان ہوتا ہے، ایسا ہی اُس بھاپ کو ایذاء اور تکلیف ہوتی ہے۔ (۱) اِس لیے کہ روحِ بدنی حقیقت میں یہی ہے۔ یعنی بھوک پیاس، گرمی سردی، بیماری وغیرہ تکلیفات۔ جو بدن سے تعلق رکھتی ہیں۔ سب اطباء اور حکماء کے نزدیک اِس کو ہوتی ہیں۔ اور ایسے ہی کھانے پینے، عافیت وغیرہ کی راحت بھی اِسی سے ہوتی ہے۔

جنت اور دوزخ

القصہ، جو آرام اور تکلیفیں کہ اجسام سے پیدا ہوتی، یا اجسام سے تعلق رکھتی ہیں، اُسی روحِ ہوائی کو ہوتی ہیں، جو اجسام سے پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ خود بھی ایک جسم لطیف ہے۔ اور اُسی کو اُن کی تمیز ہے۔ اُن کے بھلے برے کو یہی پہچانتی ہے۔ جو اُس کے مناسب ہوتا ہے، اُسے یہ آرام سمجھتی ہے اور جو اُس کے مخالف معلوم ہوتا ہے، اُسے تکلیف جانتی ہے۔ اور یہی معنی آرام اور تکلیف کے ہیں۔ پر یوں معلوم ہوتا ہے کہ بھلے اور برے کاموں سے آرام اور تکلیف اِس کو نہیں پہنچتی۔ کیوں کہ وہ اِس کے ہم جنس ہی نہیں۔ جو اُن کی حقیقت اِسے معلوم ہو۔ یہ جسم ہے، وہ جسم نہیں۔ اُن کی حقیقت کے دریافت کرنے کے لیے کوئی اور

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں یہاں ایک مصرع ہے: "روح را صحبتِ ناجنس عذابیست الیم۔" (ص: ۹۷، روح کی حقیقت اور اُس کی قسمیں اور ادراکات)

روح چاہیے کہ وہ اِس سے زیادہ لطیف ہو اور اجسام کی قسم میں سے نہ ہو۔ کیوں کہ بھلے برے کام اور بھلے برے علم بھی تو اجسام کی قسم میں سے نہیں۔ سو احتمال ہے کہ وہ روح اُنھیں نقشوں کا نام ہو جن کا اوپر مذکور ہو چکا، یا اور کچھ ہو۔

بہر حال، اِس جگہ عقلِ نارسا کام نہیں کرتی۔ پر یقینی بات ہے کہ روحِ ہوائی بھی ایک روح ہے۔ اور چوں کہ یہ روح حقیقت میں خلاصہ ایک جسم کا، یعنی غذا کا ہوتا ہے۔ سو ہم جانتے ہیں کہ یہ روح ہر جسم میں ہے۔ پتھر ہو، یا پہاڑ، کیوں کہ ہر جسم کا ایک خلاصہ نکلنا ممکن ہے، گو ہمیں نکالنا نہ آتا ہو۔ آخر غذا کا خلاصہ نکالنا بھی تو ہمیں نہیں آتا۔ اگر یہ ترکیب اور کل۔ جو خالقِ بزرگ نے ہمارے بدن میں اِس خلاصے کے نکالنے کے لیے رکھ دی ہے۔ نہ ہوتی، تو ہمیں کاہے سے معلوم ہوتا کہ غذا میں ایک شی ایسی لطیف اور عمدہ ہے۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ انسان کی روح بہت سی چیزوں کا خلاصہ ہو، اور پتھر وغیرہ کی روح فقط اُسی کا خلاصہ ہو۔ اور انسان میں خلاصہ ایسا ہو کہ فضلہ اُس سے جدا ہو گیا ہو اور وہ بدنِ انسانی میں اس طرح بھری ہوئی ہو، جیسے ہوا کسی مکان میں۔ یعنی ہوا اور چیز ہے اور مکان اور چیز ہے۔ اور پتھر کی روح اور خلاصہ مع فضلہ ہو؛ بلکہ فضلہ ہی اُس روح کا بدن ہو۔ اور وہ دونوں ایسے رلے ملے ہوں، جیسے گنے میں رس۔ اور اُس روح کے سبب پتھر وغیرہ کو بھی کچھ اُس قسم کا آرام اور تکلیف ہوتی ہو، جس کا مذکور ہوا۔ اور اُس قسم کا بھی شعور ہو، جیسا کہ انسان، حیوان کو اِس روح سے حاصل ہوتا ہے۔

بہر حال، انسان اور حیوان اور اشجار اور پتھر وغیرہ دونوں روحوں میں شریک معلوم ہوتے ہیں۔ من جملہ اِن دونوں کے، پہلی روح کا پہلے بھی کچھ بیان آ چکا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ جو خوبی انسان کی اِس

روحِ ہوائی میں ہے، وہ تو حیوانات کی روح ہوائی میں نہیں۔ کیوں کہ انسان کی غذائیں عمدہ ہیں اور عمدہ غذاؤں کا خلاصہ بھی عمدہ ہی ہوگا۔ اور جو خوبی حیوانات کی روحِ ہوائی میں ہے، وہ اشجار کی ارواح میں نہیں۔ کیوں کہ حیوانات کی روح ہوائی اشجار ہی کا خلاصہ ہے۔ بہ خلاف اشجار کے کہ اُن میں وہ خلاصہ رلا ملا ہے۔ اسی طرح اشجار میں جو بات ہے، وہ زمین وغیرہ میں نہیں۔ کیوں کہ اشجار آخر زمین ہی کا ایک خلاصہ ہیں۔ تو اِس کی روح کے ساتھ فضلہ کا اتنا رلاؤ نہیں، جتنا زمین کی روح میں ہے۔ ایسے ہی یوں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی روح میں بھی تفاوت ہوگا۔ اگر وہ روح حقیقت میں وہ نقشے ہی ہیں، جن کا مذکور ہو چکا، تو ظاہر ہی ہے کہ انسان کا نقشہ، جو خوب صورت ہے، وہ دوسروں کا نہیں۔ اور علیٰ ہذا القیاس حیوانات میں اور نباتات میں فرق ہے۔ اور اگر (روحِ ہوائی) کوئی اور چیز ہے، تو خدا جانے کیا کیفیت ہوگی؟۔ پر خدا کی حکمت اور دانا ئیوں سے یہی توقع ہے کہ انسان کی روحِ ہوائی کے ساتھ دوسری بھی ایسی ہی اچھی روح ہوگی، نہیں تو کام بے موقع ہو جائے گا۔ اور یہ بات ہر چند خدا کی قدرت سے باہر نہیں کہ اچھوں کو بری چیز دے اور بروں کو اچھی۔ پر اچھی چیزوں کو اچھوں کے لیے بنایا ہے اور بری چیزوں کو بروں کے لیے جو جو چیز بالکل اچھی ہے، وہ اچھوں ہی کے لیے ہے۔ اور جو چیز بالکل بری ہے، وہ بروں کے لیے ہے۔ اور جو چیز برائی بھلائی سے مرکب ہے، وہ قابل اِس کے ہے کہ اُسے توڑ پھوڑ کر بری کو بھلی سے جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر پہنچایا جائے۔

سوچوں کہ اس عالم کی ترکیب بھلی اور بری دونوں کے مجموعے سے ہے اور نیز ہر ہر چیز کی یہی ترکیب ہے۔ چناں چہ زمین کا کچھ تھوڑا سا حال سن کر سب کو یقین ہو گیا ہوگا۔ تو اِس لیے ہم کو یہ توقع ہے کہ خداوند

عادل اس کو بھی توڑ پھوڑ کر بھلی اور بری کو جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر پہنچا دے۔ سو من جملۂ عالم اچھی غذاؤں کو تو تمام فضلات سے پاک کر کے اچھوں کو کھلائے اور اچھوں کو کہیں ایسی جگہ پہنچائے، جہاں برائی کا نام نہ ہو اور جس میں رنج اور تکلیف کا نشان نہ ہو۔ اور شاید اُسی جگہ کا نام بہشت ہو، جیسا کہ مشہور ہے۔ ؎

بہشت آں جا کہ آزارے نہ باشد کسے را باکسے کارے نہ باشد۔ (۱)

اور علی ہذا القیاس، بروں کو کہیں ایسی بری جگہ پہنچا دے، جس میں بھلائی اور آرام کا نام نہ ہو۔ اور اُسی کو دوزخ کہتے ہوں۔

عدل و ظلم خداوندی

القصہ، بہ طور کھیتی کے اس عالم کے اجزاء بھی جدے جدے کیے جائیں اور پھر اپنے اپنے موقع پر پہنچائے جائیں۔ اور یہی معنی خدا کے عدل کے معلوم ہوتے ہیں کہ ہر چیز اپنے موقع پر پہنچائی جائے اور ہر ایک چیز کو اُس کے مناسب چیز دی جائے۔ اسی قیاس پر اِس بات کی رعایت نہ کرنے کو خدا کے حق میں ظلم سمجھنا چاہیے۔ ورنہ ظلم کے یہ معنی کہ ایک دوسرے کی ملک میں اُس کی بے اجازت تصرف کیا جائے، تو یہ معنی خدا کی نسبت تصور میں نہیں آسکتے۔ کیوں کہ یہ سب اُسی کی ملک ہیں۔ اس حساب سے تو کچھ (بھی) وہ کرے، بھلوں سے برائی سے پیش آئے، یا بروں سے بھلائی سے، وہ سب عدل ہی ہوگا۔ اس لیے کہ سب بھلے اور برے اُسی کی ملک ہیں۔ اگر وہ اپنے مقربوں کو آگ میں ڈال دے اور اپنے ناپسند لوگوں کو کسی باغ، یا چمن میں لے جا کر اچھی اچھی نعمتوں کو اُنھیں کھلائے، یا پلائے اور ہر طرح کے آرام دے، تو یہ ایسا

---

(۱) جنت ایسی جگہ ہے، جہاں کسی قسم کی تکلیف نہ ہوگی۔ اور کسی کو کسی سے کوئی واسطہ نہ ہوگا۔

ہے کہ کوئی اپنے دوشالے سے آگ جلا کر روٹی پکائے اور اُپلوں کو گٹھری میں باندھ کر حفاظت سے رکھے۔ ظاہر ہے کہ اِس کو کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ظلم کیا۔ البتہ اگر کسی دوسرے کا پرانا، پھٹا گزی گاڑھے (۱) کا کپڑا تو کیا، اُپلا بھی بے اجازت جلالے، تو بے شک ظلم ہو گا۔

ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ دوشالے سے جلا کر روٹی پکانا اور اُپلوں کو گٹھری میں باندھ کر رکھنا، ایک بے موقع بات اور کارِ نامناسب ہے۔ کون ہے کہ اِس کو معیوب نہیں جانتا اور خلاف کمال نہیں سمجھتا؟ اور چوں کہ پہلے واضح ہو چکا ہے کہ جتنے کمال ہیں، سب خدا میں ہونے چاہئیں، تو بے شک ہم کو یہ یقین ہوتا ہے کہ اُس میں کوئی بات خلافِ کمال نہ ہو گی؛ بلکہ جتنے کمالات ہیں، سب اُس کے اوصافِ ذاتی ہیں۔ اور ان کو اُس کے حق میں اگر مثال دے کر بتایا جائے، تو ایسا نظر آتا ہے کہ جیسے ہمارے تمہارے پیدائشی صفات (اوصاف) اور جبلی کمال اور خلقی اخلاق اور طبعی باتیں ہیں۔ پر ہمارے تمہارے طبعی اوصاف پورے طور پر طبعی نہیں، ایک طرح سے وہ بھی عارضی ہیں۔ بسا اوقات دوسرے کے زور اور غلبے کے سبب زائل ہو جاتے ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ پانی کی برودت طبعی ہے اور پھر آگ کے غلبے کے سبب کتنا کچھ گرم ہو جاتا ہے۔ اور ہر پتھر کی یہ طبعی بات ہے کہ اوپر سے نیچے ہی کو گرتا ہے، مگر بایں ہمہ اگر ہم تم اُسے اوپر پھینک دیں، تو اوپر چلا جاتا ہے؟۔

پر خدا سے زیادہ کوئی زور والا نہیں کہ اس کی ذات و صفات میں اُس کا تصرف چل سکے؛ بلکہ کسی میں کسی قسم کا زور نہیں۔ خدا کے سامنے سب بمنزلہ آلات اور اوزاروں کے ہیں۔ زور ہے، تو خدا ہی میں ہے۔ چناں چہ تقریراتِ مذکورۂ بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہو چکی۔ مگر جیسے

---

(۱) گزی گاڑھا: موٹا سوتی کا کپڑا۔

ہم اپنی سانس کو- باوجودے کہ سانس لینا طبعی بات ہے- تھوڑی دیر بند کر کے بیٹھ سکتے ہیں، یا غصے والے کا غصہ طبعی بات ہے اور پھر بسا اوقات کسی مصلحت کی غرض سے اپنے غصے کو ضبط کر کے بیٹھ رہتا ہے۔ ایسا ہی خدا کو بھی اِس بات کا اختیار ہے کہ اپنے ذاتی کمالات کے خلاف کر بیٹھے۔ مگر چوں کہ عاقل خلافِ طبع بے غرض (مقصد) نہیں کرتا۔ یا امید نفع کی ہوتی ہے، یا اندیشہ نقصان کا ہوتا ہے۔ چناں چہ غصے کی جگہ جو غصے والا غصہ نہیں کرتا، تو وہیں نہیں کرتا، جہاں یوں جانتا ہے کہ یہاں غصہ کرنے سے جان کا، یا عزت کا، یا مال کا نقصان ہوگا۔ یا یوں یقین ہوتا ہے کہ غصہ نہ کروں گا، تو فلانا مطلب حاصل ہو جائے گا، نہیں تو نہیں۔

غرض، عاقل خلافِ طبع بے غرض نہیں کرتا۔ سو خدا سے زیادہ کون عاقل ہوگا؟ جس نے عقل کو بھی پیدا کیا، تو وہ کیوں کر بے غرض اپنے خلافِ طبع کرے گا۔ مگر خدا کی ذات وصفات میں نہ نفع کی گنجائش، کیوں کہ اُس میں سارے کمالات کا ہونا ضرور ٹھہرا۔ پھر نفع کس چیز کا ہوگا؟۔ اور نہ نقصان کی گنجائش، کیوں کہ اول تو نقصان کہتے ہیں کمال کے نہ ہونے کو، سو اُس میں سب کمال ہونے ضرور ہیں۔ چناں چہ مکرر سہ کرر گذر چکا۔ دوسرے نقصان کسی چیز کا کسی مخالف کے زور زبردستی سے ہوا کرتا ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ گرمی کا نقصان سردی سے اور سردی کا گرمی سے، آگ کا پانی سے کہ وہ اُسے بجھاتا ہے اور پانی کا آگ سے کہ وہ اُسے جلاتی ہے۔ سو یہ پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے کہ خدا ایک ہے اور ماسوا خدا کے کسی میں کچھ زور اور تاثیر نہیں۔ ہاں خدا کے زور اور تاثیر کے حق میں جتنی مخلوقات میں زور والے اور تاثیر والے ہیں، بمنزلہ پانی کے نل کے ہیں۔ جیسے نل میں پانی بہہ بہہ کر آتا ہے، ایسا ہی خدا کے زور اور تاثیریں زور والوں اور تاثیر والی اشیاء میں کو بہہ بہہ کر باہر آتی

ہیں۔ مع ہذا، جیسے کوئی خدا کے برابر نہیں، ایسے ہی کوئی برابر کی جوڑ کا؛ بلکہ کم تر مخالف بھی نہیں، جو اُس کا ہونا نہ چاہے، جیسا آگ کے حق میں پانی۔

الغرض، جب خدا کی ذات اور صفات میں نفع، نقصان کی گنجائش نہ ہوئی، تو اُس کے خلافِ طبع بھی نہیں ہو سکتا۔ نہیں تو لازم آئے گا کہ معاذ اللہ خداوند کریم یا بے وقوف ہو، سو یہ بھی نہیں ہو سکتا، کیوں کہ وہ عاقل تو کیا، خالقِ عقل ہے۔ یا یوں کہیے کہ دیدہ ودانستہ بے موقع کرے اور ذات وصفات کو بٹہ لگائے اور عیب دار کہلائے۔

غرض، یہ ساری باتیں خلافِ کمال ہیں۔ اِس واسطے اِن امور کی اُس کی ذات تک رسائی نہیں۔ اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب کمالات کا ہونا اُس کے لیے ضرور ہے۔ اس لیے ہم کو یوں یقین ہوتا ہے کہ اُس کی ساری طبعی باتیں ازل سے ابد تک برابر یکساں رہیں گی۔ طبعی بات کے بدل جانے کے لیے ضرور ہے کہ کسی مخالف کی تاثیر بدل دے۔ جیسے پانی کی ٹھنڈک کو آگ بدل دیتی ہے، یا اپنے آپ کوئی اپنی طبعی بات کو کسی کے ڈر کے سبب، یا کسی کے سلوک کی امید پر، بایں وجہ بدل ڈالے۔ سو یہ تینوں چاروں احتمال یہاں نہیں ہو سکتے۔

فرض اور واجب کا مفہوم

مگر نہ معلوم اُن لوگوں نے کیا سمجھا کہ عدل کو خدا کے ذمے فرض، واجب ٹھہرایا۔ فرض، واجب کے تو یہ معنی ہیں کہ کوئی حاکم کسی کے ذمے پر اُس کے خلافِ طبع کوئی بات لازم کر دے۔ تو اِس صورت میں ایک تو خدا کے اوپر حاکم کا ہونا اور خدا سے زیادہ کسی (میں) زور کا ہونا لازم آئے گا۔ دوسرے خدا کے خلافِ طبع ہونا۔

باقی رہی یہ بات کہ فرض اور واجب کے یہی معنی ہیں، جو ہم نے

کہے، اِس کی وجہ یہ ہے کہ فرض، حکم حاکم ہوتا ہے۔ سو حاکم اپنی رعایا پر اُسی بات کا تقاضا کیا کرتے ہیں، جو رعایا کے خلافِ طبع ہوتی ہے۔ نہیں تو حکم ہی کی کیا ضرورت رہی؟ مال گذاری کے ادا کرنے کو رعایا کا جی نہیں چاہتا، تو اُس کے لیے حکم کی ضرورت ہوئی۔ اور جو کھانے پینے کی طرح اِسے بھی جی چاہتا، تو کیا ضرورت تھی؟ اور کیوں تحصیل داروں اور کلکٹروں وغیرہ کو نوکر رکھتے؟۔

القصہ، خدا کے ذمے کسی بات کو فرض اور واجب کہنا بڑی گستاخی کی بات ہے۔ مگر اُن کے نزدیک شاید کوئی اور معنی ہوں۔ بہر حال خدا کے عادل ہونے میں کچھ شبہ نہیں۔ اور خدا کے عدل کے بھی یہی معنی ہیں کہ جس چیز کو جس کے مناسب دیکھا، اُسے دیا۔ اور جس چیز کو جس جگہ کے لائق دیکھا، وہاں رکھا۔ آرام کو آرام کی جگہ اور تکلیف کو تکلیف کی جگہ، اچھی باتیں اچھوں کو، بری باتیں بروں کو۔ ہر ہر چیز کی کم و بیش (کمی و بیشی) دریافت کرنے کی ایک تراوزو ہے۔ سیاہ و سفید، اچھی بری شکل کے دریافت کرنے کے لیے تو آنکھ ترازو ہے۔ اور اچھی بری آواز کی میزان کان۔ اور خوش بو اور بد بو کی ناک۔ اور میٹھے کھٹے کے لیے زبان۔ اور گرمی سردی کے لیے تمام بدن۔ اور اسی طرح اور ہزاروں ترازو یں ہیں۔ (۱) اِن سب سے فقط ایک تخمین (۲) کمی و بیشی کی معلوم ہوتی ہے۔ مقدار ہر ایک کی اور نیز کمی و بیشی کی مقدار اِن سے معلوم نہیں

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے اور "ان سب سے فقط ایک تخمین الخ" کے درمیان درج ذیل عبارت موجود ہے:

"سوایسی ہی بھلائی برائی معلوم کرنے کے لیے عقل میزان ہے، لیکن یہ جتنی میزانیں ہیں، اُن سب سے فقط الخ ۱۱۔ (ص: ۳۷، ذات باری سبحانہ و تعالیٰ میں نہ نقصان کی گنجائش، نہ کمال کی افزائش، نہ اُس پر عدل واجب)

(۲) تخمین: اندازہ۔

ہوتی۔ اِس بات میں یہ سب ترازویں کافی ہیں۔(۱) ؛ بلکہ ایسی ہیں جیسے کوئی ''سیر'' کے پتھر اور ''دو سیر'' کے پتھر کو ہاتھ میں لے کر یہ بتلائے کہ اِس میں زیادہ وزن ہے، اِس میں کم۔ تو فقط کمی بیشی معلوم ہوگی، حقیقت الحال، یعنی کتنا یہ ہے اور کتنا یہ اور کیا اِن میں فرق ہے؟ سو یہ بات بے ترازو کے معلوم نہیں ہو سکتی۔ اور جن چیزوں میں تھوڑا بہت فرق ہوتا ہے، اُن کی کمی و بیشی بھی بے ترازو معلوم نہیں ہوتی۔ جیسے سیر بھر اور پیسہ اوپر سیر، نہ اُن کی کمی بیشی بے ترازو معلوم ہو۔ نہ اُن کی مقدار بے ترازو معلوم ہو۔ سو ایسے ہی ہماری تمہاری عقل سے بھلائی اور برائی کی کمی بیشی وہاں ہی معلوم ہوتی ہے، جہاں بہت فرق ہو۔ پر تھوڑے تھوڑے فرق اور اُن کی مقدار اِس سے ہرگز دریافت نہیں ہو سکتی۔ یہ بات بجز علم خداوندی کے اور کسی کا کام نہیں۔ عقل بھی اُس درگاہ کی دریوزہ گر ہے۔(۲) کیوں کہ حقیقت عقل کی بعد غور کے یہ سمجھ میں آتی ہے کہ یہ دفتر (۳) علمِ الٰہی کا ایک محافظ دفتر ہے۔ کیوں کہ کوئی ایسی بات نہیں کہ جس میں عقل سے مشورہ نہ کرلیں۔ اِس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اِس کے پاس ہر بات کی کچھ نہ کچھ خبر ہے ؛ بلکہ سب خبر ہے۔

عقل کی حقیقت اور اُس کے مراتب

بہر حال، بعد غور کے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ دفتر علمِ الٰہی کا ایک محافظ دفتر ہے ؛ بلکہ اُس دفتر کے حروف اور نقوش کے دریافت کرنے

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں ''یہ سب ترازویں کافی ہیں'' کے بجائے ''یہ سب ترازویں ناقص ہیں۔'' موجود ہے۔(ص ۴۷، ایضاً)

(۲) دریوزہ گر: بھکاری، گداگر۔

(۳) دفتر: رجسٹر

کی نظر ہے، جیسے دفترِ مبصرات، یعنی دیکھنے کی چیزوں کے لیے چشمِ ظاہری عنایت ہوئی ہے، ایسے ہی اُس دفترِ پنہانی کی سیر کے لیے عقل - جو ایک چشمِ پنہانی ہے - مرحمت ہوئی ہے۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جس آنکھ سے چھوٹی، بڑی سب چیز کو مبصرات میں سے دیکھ سکتے ہیں، ایسی ہی عقل سے اُس دفتر کے تمام حروف اور نقوش کو دریافت کر سکتے ہیں۔ یعنی کوئی چیز ایسی نہیں، جس میں عقل سے مشورہ نہ کر سکیں۔ اور جیسے سیاہ و سفید کا فرق مثلاً، آنکھ سے معلوم ہو سکتا ہے، ایسے ہی نیک و بد کا فرق دیدۂ عقل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ لیکن جیسے آنکھوں آنکھوں میں بھی فرق ہے، سب سے یکساں فرق معلوم نہیں ہوتا؛ بلکہ بسا اوقات الٹا معلوم ہونے لگتا ہے۔ احول، یعنی بھینگے کو ایک کے دو، اور یرقان والے کو سفید بھی زرد نظر آتا ہے، ایسے ہی ہر عقل سے نیک و بد کا فرق صحیح صحیح معلوم نہیں ہو سکتا۔ اور جیسے کم نظروں کو بعضے رنگ مثلاً: "کوئی"، "عنابی"، "سیاہ"(۱) سب ایک ہی نظر آتے ہیں، ایسے ہی کم عقلوں کو بہت سے امورِ نیک و بد سب یکساں معلوم ہوتے ہیں۔ اور پھر جیسے کسی آنکھ میں یہ کمال ہے کہ رنگتوں کا فرقِ مراتب اور مقدارِ تفاوت ایسا دریافت کر لیں کہ جس سے اُس کی نسبت بلا کم و کاست معلوم ہو جائے، یعنی یہ متحقق ہو جائے کہ ایک سرخ چیز کی سرخی مثلاً، دوسری سرخ چیز کی سرخی سے آدھی ہے، یا تہائی ہے، یا ربع کی نسبت رکھتی ہے، ایسے ہی کسی عقل میں یہ بات نہیں کہ نیک و بد کا فرق ایسی طرح دریافت کر لے کہ آپس کا فرقِ مراتب اور مقدارِ تفاوت بہ طورِ مذکور دریافت کر سکے۔ یہ بات خدائے تعالیٰ ہی کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے۔

---

(۱) کوئی: کو، ایک بوٹی کے رنگ کا۔ عنابی: عناب کی مانند، سیاہی مائل سرخ۔

فسادِ عالم کی عقلی دلیل

سو، بہ مقتضائے تقریرِ بالا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ خداوند عالم، اس عالم کو۔جو نیک و بد سے مرکب ہے چناں چہ واضح ہو چکا ہے۔ مثل کھیتی کے کاٹ پھاٹ، توڑ پھوڑ کر جیسے گیہوں اور بھس کو جدا جدا کر کے جدا جدا جا (جگہ) میں رکھتے ہیں۔ اور پھر جدا جدا مصرف میں صرف کرتے ہیں، نیکوں اور نیک کام والوں کو بھی، بدوں اور بدی کے کام والوں سے جدا رکھے اور اپنی اپنی جگہ پہنچائے۔ اور لازم ہے کہ نیکوں کے لیے جو ٹھکانا مقرر ہو، اُس کی بجز خوبی اور بھلائی کے بدی اور برائی سے ترکیب نہ ہو۔ نہیں تو پھر وہ بالضرور اسی طرح توڑا پھوڑا جائے۔ اور علی ہذا القیاس، بدوں (۱) کے لیے بھی ایسا ہی ٹھکانا چاہیے۔ اور یہ بات سوا اِس کے اور طرح سے بھی مدلل معلوم ہوتی ہے۔

شرح اِس کی یہ ہے کہ جو چیز اجزائے مختلف سے مرکب ہوتی ہے، لاجرم اُن اجزاء کے لیے کوئی معدن اور اصل ہوتی ہے، کہ ابتدائے ترکیب میں اُن اجزاء کو اُس میں سے لیا ہو۔ اور پھر وہ اجزائے مجتمعہ اگر منفصل ہو جائیں، تو خود بخود اپنی اُس اصل میں جا ملیں، یا قابل اِس کے ہوں کہ اُن کو اپنی اصل میں پہنچا دیجیے۔ مثلاً، جسم انسانی اربع عناصر سے مرکب ہے، تو اُس کے چاروں عنصروں، یعنی چاروں اجزاء: خاک، آب، ہوا، آتش کے لیے چار اصلیں اور معدنیں، یعنی چاروں کُرے: خاکی، آبی، ہوائی، ناری۔جو ترکیب مذکور کے ماخذ ہیں۔ موجود ہیں۔ اور پھر بہ تجربہ ہائے متواترہ یہ بھی یقین ہے کہ اگر اِس ترکیب کا شیرازہ

---

(۱) مطبع بحرالعلوم لکھنؤ کے نسخے میں "بدوں" کے بجائے "بندوں" کا لفظ ہے۔ جو یقیناً سہو ہے۔ مطبع قاسمی کے نسخے میں بدوں ہی ہے، جو صحیح ہے۔

کھول دیں، تو بے شک چاروں اجزاء میں سے بعد تحلیل کے بچا ہوا، اپنی اپنی اصل سے جاملیں۔ کیوں کہ بہ تجربہ معلوم ہے کہ اگر کسی جزوِ خاکی کو سطحِ زمین سے جدا کر کے کچھ اوپر لے جائیں اور اوپر لے جا کر چھوڑ دیں، تو وہ خود بخود اپنی اصل کی طرف دوڑتا ہے۔ یا یوں کہیے کہ اُس کی اصل، یعنی زمین اُسے کھینچ لیتی ہے۔ اور اِسی طرح اگر کسی جزوِ ہوائی کو کسی ترکیب سے پانی کے اندر لے جائیں اور لے جا کر چھوڑ دیں، تو اُس کو بھی وہاں قرار نہیں ہوتا۔ پانی کو چیر کر اپنی اصل سے -جو اوپر ہے- آملتا ہے۔ اِدھر برق کو سب نے دیکھا سنا ہوگا کہ اگر کسی حادثے سے اپنی اصل، یعنی کرۂ ناری سے -جو ہوا سے بھی اوپر ہے- نیچے آپڑتی ہے، تو جب بہ طور خود تنہا رہ جاتی ہے، اوپر ہی اڑ جاتی ہے۔ اور شعل تو سبھی کی دیکھی ہوئی ہے کہ اگر اُس کے سر کو نیچے جھکا دیجیے، تب (بھی) شعلہ اوپر ہی کی جانب متوجہ رہتا ہے۔ اِس سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ شعلہ مشعل سے چھوٹ جائے، تو بے شک اپنی اصل سے جاملے۔

علیٰ ہذا القیاس، اِس عالم کی ترکیب کو -جو نیک و بد سے مرکب ہے- سمجھنا چاہیے۔ یعنی اِس عالم مرکب کے اجزائے نیک و بد کے لیے بھی کوئی اصل اور معدن اور ماخذ چاہیے کہ ابتدائے ترکیب میں اِن اجزاء کو اُس میں سے لیا ہو۔ اور بعد انفصال -اگر اتفاق سے پیش آجائے- تو جو کچھ بعد تحلیل کے باقی رہا ہو، اپنی اپنی اصل سے جاملے۔ مگر تقریرِ اول سے -جو در بابِ سکسعِ ترکیبِ عالم مرقوم ہوئی ہے- یوں یقینِ کامل ہے کہ یہ کارخانہ ایک نہ ایک روز ٹوٹنے والا ہے۔ اور نیز تقریرِ ثانی اِس بات پر شاہد ہے، کہ اِس کارخانے کا جب کمال آجائے، تو اِس کا مالک یعنی خداوند کریم -جو تمام موجودات کا مالک حقیقی ہے- اپنے آپ اِس کارخانے کو توڑ پھوڑ کر نیک و بد کو جدا جدا کر دے۔

جنت، دوزخ اور ملائکہ و شیاطین کا وجود

بہر حال، انفصالِ اجزائے عالم - کہ من جملہ نیک و بد بھی ہیں ضروری ہے۔ اِس لیے یقینِ کامل ہے کہ دونوں قسم کے اجزاء اپنے اپنے ٹھکانے پر پہنچیں، یا پہنچائے جائیں۔ اور یہ جو ہر فرقے کے نزدیک دارِ جزاء اور دارِ سزا مقرر ہے۔ اور کوئی اُس کا (نام) "سُرگ" اور "نرک" رکھتا ہے، اور کوئی "دوزخ" اور "بہشت" اور کوئی "جنت" اور "جہنم"، یہ بات اصل سے غلط نہ ہو۔ اگر غلطی ہو بھی، تو اِس کی کیفیت کے بیان میں ہو۔ اور جب ہر ترکیب کے لیے اصولِ مختلفہ کا ہونا ضرور ہوا، جو معدن اور ماخذِ اجزاء ہوں، تو اب ہم اور بھی قیاس کرتے ہیں۔ اور اِس قیاس پر کہتے ہیں کہ فرشتے اور شیاطین - جن کو ہمارے ملک کی زبان میں توما (۱) اور دیو کہتے ہیں - موجوداتِ واقعی میں سے ہیں۔ پر مثل جان کے اور ہوا کے کہ بالاتفاق موجوداتِ واقعی میں سے ہیں، اِن کا موجود ہونا، کوئی افسانہ غلط نہیں نظر آتا۔ اور وجہ اِس کی یہ ہے کہ ہر فردِ بشر کو بنی آدم میں سے یہ اتفاق ہوتا ہے کہ ایک وقت اگر امرِ نیک کی طرف مائل ہے، تو دوسرے وقت بری بات کی خواہش ہے؛ بلکہ غور سے دیکھیے، تو ہر وقت دونوں طرف میلان رہتا ہے۔ کیوں کہ عین بدی کی رغبت کے وقت عقل مانع ہے۔ اور عین نیکی کی رغبت کے وقت خواہشِ نفسانی موجود رہتی ہے۔ تو جیسے اجسام بنی آدم میں بہ سبب حرارت، برودت، یبوست، رطوبت چاروں کے پائے جانے سے ہم کو یہ دریافت ہوا ہے کہ یہ آب و خاک، آتش، ہوا چاروں سے مرکب ہیں، ایسے ہی یوں

---

(۱) یہاں "توما" کا لفظ، جو بحر العلوم کے نسخے میں ہے، درست نہیں ہے۔ بلکہ "دیوتا" صحیح معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ مطبع قاسمی کے نسخے میں موجود ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ جانیں بھی ایسے ہی دو جزو سے مرکب ہیں: کہ ایک کو بالطبع نیکی کی طرف رغبت ہے اور دوسرے کو بالطبع بدی کی طرف میلان ہے۔ پر جیسے اجزاء کی کمی بیشی کے باعث بنی آدم کے مزاج، بہ اعتبار حرارت، برودت وغیرہ کے مختلف ہیں۔ یعنی اگر آگ اور اجزاء سے غالب ہے، تو مزاج کو گرم کہتے ہیں، گو اُس میں کچھ نہ کچھ سردی ہی پائی جاتی ہو۔ اور پانی، اور اجزاء سے غالب ہے، تو مزاج کو سرد کہتے ہیں، گو حرارت بھی فی الجملہ اُس میں موجود ہے۔ ایسے ہی بہ اعتبار کمی، بیشیٔ اجزاء کے بنی آدم میں نیک و بد کا تفاوت ہے۔ ورنہ نیکوں میں بدی کا مادّہ اور بدوں میں نیکی کا مادّہ فی الجملہ موجود ہے۔

بہر حال، اس میں کلام نہیں کہ جان ہائے بنی آدم ایسے دو جزوِ مختلف الطبیعت سے مرکب ہیں کہ ایک کو بالطبع نیکی کی جانب میلان ہے۔ اور اُسے ہی شاید اہلِ اسلام "روح" کہتے ہوں۔ اور دوسرے کو بالطبع بدی کی طرف رغبت ہے۔ اور اُسے ہی شاید اہلِ اسلام "نفس" کہتے ہوں۔ اِسی لیے ہم یوں کہتے ہیں کہ ان دونوں جزوں کے لیے دو اصلیں بھی جدی جدی ہوں گی۔ سو جس چیز کو نیکی کی جانب رغبت ہو، اُس کی اصل طبقۂ ملائکہ ہو، جن کو فرشتے اور دیوتا بھی کہتے ہیں۔ کیوں کہ اس جماعت کی نسبت سب کا یہی عقیدہ ہے کہ برائی سے اِن کو سروکار ہی نہیں۔ اور جس جزو کو بالطبع بدی مرغوب ہو، اُس کی اصل طبقۂ شیاطین ہو، کیوں کہ ان کے حق میں بھی سب کا اِس بات پر اتفاق ہے کہ اِن کو نیکی سے مطلب نہیں۔ اور اگر بالفرض ملائکہ اور شیاطین کی نسبت کسی کا یہ اعتقاد نہیں بھی ہو، تب اتنی بات تو ثابت ہی ہو گئی کہ انسان میں دو جزو، مختلف الرغبت موجود ہیں اور اُن کے لیے دو اصلوں کا ہونا ضرور ہے۔ سو جس اصل کی یہ خاصیت ہے، یا ہو، جیسے پانی بالطبع

ٹھنڈا ہے، آگ کے سبب گرم ہو جائے، تو ہو جائے، وہ بھی بالطبع نیکی کی طرف مائل ہو، شیاطین کی تاثیر سے بدی کی طرف متوجہ ہو جائے، تو ہو جائے۔ اِس اصل کا نام ہم تو اپنی اصطلاح میں طبقۂ ملائکہ تجویز کرتے ہیں۔ اور جو اصل اِس کے برعکس ہو، اُس کا نام ہم اپنی اصطلاح میں طبقۂ شیاطین کہتے ہیں۔ پھر جیسے ہر ایک کو اربع عناصر بدن میں سے لوقاتِ مختلفہ میں اپنی اپنی اصل سے، یا اُن مرکبات سے، جن میں اُس اصل کا عنصر زیادہ ہو، مدد پہنچتی ہے۔ چناں چہ سب جانتے ہیں کہ جیسے آگ سے بدن میں گرمی کو ترقی ہوتی ہے، ایسے ہی گرم دواؤں سے گرمی کو ترقی ہوتی ہے، تو ایسے ہی یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ملائکہ اور شیاطین ہی کے سبب سے یہ بات ہو کہ ایک وقت نیکی کی جانب رغبت ہے، تو دوسرے وقت بدی کی جانب میلان ہے۔

ملائکہ اور شیاطین کے نظر نہ آنے کی وجہ

بہرحال، ملائکہ اور شیاطین کا ہونا حق معلوم ہوتا ہے۔ اور دل ہائے بنی آدم پر اُن کے اثر کا ہونا بھی صحیح۔ اور باوجود اِن تاثیرات کے پیدا ہونے کے اُن کا نظر نہ آنا، ایسا ہی سمجھنا چاہیے کہ جان کا اور ہوا کا بدن پر کس قدر اثر ظاہر ہوتا ہے۔ اور پھر دونوں کے دونوں معلوم نہیں ہوتے۔ ہاں آثار کے وسیلے سے معلوم ہوتے ہیں۔ سو بعینہٖ یہی قصہ یہاں بھی موجود ہے۔ اور علیٰ ہٰذا القیاس، یوں بھی سمجھ میں آتا ہے کہ اِس دارِ دنیا کی تمام لذتیں کلفت آمیز ہیں۔ کوئی راحت رنج سے خالی نہیں۔ اور تمام کلفتیں فی الجملہ موجبِ آرام بھی ہیں۔ اور علیٰ ہٰذا القیاس، سب نفع کے کاموں میں بھی کچھ نہ کچھ نقصان ہے۔ اور سب نقصان کی باتوں میں کچھ نہ کچھ نفع ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ اور اگر مثال ہی کی

ضرورت ہے، تو دیکھئے! "گڑ" میں ایک لذت ہے، تو اُس کے ساتھ ایک کدورت بھی لگی ہوئی ہے۔ اور وہ دو طریق سے معلوم ہوتی ہے: ایک تو چینی اور مصری کے کھانے سے۔ اِن دونوں کو کھا کر معلوم ہوتا ہے کہ گڑ کی لذت بالکل صاف نہیں؛ مکدر ہے۔ دوسرے پاخانے کے پیدا ہونے سے۔ اگر گڑ وغیرہ میں اجزائے عمدہ ہی ہوتے، تو پاخانہ ہرگز نہ نکلتا۔ ایسے ہی "کریلے" میں تلخی کے ساتھ ایک ذائقہ بھی موجود ہے۔ اور وہ بھی دو طرح (سے) معلوم ہوتا ہے: کہ ایک تو "ایلوا"، "شاہ ترہ"(۱) وغیرہ کے کھانے سے۔ کیوں کہ جس قدر اُن میں تلخی ہے، کریلے میں نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ کریلوں میں تلخی کے ساتھ کچھ اور ذائقے کی بات بھی ہے۔ اگر بالکل تلخی ہی ہوتی، تو یہ تفاوت نہ ہوتا۔ چناں چہ اہل فہم پر ظاہر ہے۔ اور بے عقل نہ سمجھیں، تو کیا شکایت ہے؟۔ دوسرے بعض مصالحہ کے استعمال کرنے سے وہ تلخی زائل ہو جاتی ہے اور پھر وہ ذائقہ پیدا ہوتا ہے کہ سب جانتے ہیں۔ جیسے لذت کی غذائیں پاخانے کی پیداوار میں سب برابر ہیں۔ فرق ہے، تو مقدار ہی کا۔ یعنی کسی میں سے زیادہ جھڑتا ہے اور کسی میں سے کم، ایسے ہی ہر تلخ، بدمزہ کے ذائقے میں بھی کسی نہ کسی ترکیب سے فرق پڑتا ہے۔ اور بھی کچھ نہیں، تو خاک میں ڈال دینے سے ہم رنگِ خاک تو سبھی مزے دار، بے مزہ اشیاء ہو سکتی ہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

بہر حال، اِس میں کلام نہیں کہ ہر قسم کی اشیاء کا لذت دار ہوں، یا بے لذت ہوں، لذت اور تکلیف دونوں ہی سے خمیر ہے، تو اِس صورت میں اُن کے اجزاء کا شیرازہ بھی جدا جدا کر کے اپنی اپنی جا پہنچائیں گے۔ مگر چوں کہ یہ تقسیم راحت و رنج بھی اُس تقسیم نیکی و بدی میں داخل ہے۔

---

(۱) ایلوا: گھیکوار کے گودے کا خشک کیا ہوا۔ شاہ ترہ: ایک قسم کا ساگ۔

کیوں کہ لذت بھلائی کی، اقسام میں سے ہے اور رنج برائی کی۔ تو اُن کی اصل بھی وہی دو مقام ہو، جن کو بہشت، دوزخ کہہ کے تعبیر کیا ہے۔ اِسی لیے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دنیا کی ہر قسم کی لذتیں۔ اگرچہ غور توں سے صحبت کرنا ہی کیوں نہ ہو۔ بہشت میں پائی جائیں۔ ہاں زیادہ ہوں، تو کچھ عجب نہیں۔ اور علی ہذا القیاس، دوزخ میں دنیا کی ہر قسم کی تکلیفیں موجود ہوں۔ البتہ اگر اِن سے زیادہ بھی ہوں، تو کچھ دور نہیں۔ دوسرے وہاں کی لذتیں اور کلفتیں اِن سے بھی، گو یہاں کی لذتوں اور کلفتوں کے ہم رنگ ہوں۔ پر یہاں کی لذتوں اور کلفتوں کو وہاں کی لذتوں اور کلفتوں سے کچھ نسبت نہ ہو۔ کیوں کہ نہ یہاں کی لذت، خالص لذت ہے، نہ یہاں کی تکلیفیں، خالص تکلیفیں۔ اور اِس تقریر سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ وہاں کی لذتیں اور تکلیفیں، لذتیں اور خالص تکلیفیں ہوں۔

عقیدۂ تناسخ غلط ہے

بہر حال، قیامت جس ہنگامے کا نام ہے، وہ ہنگامہ صحیح ہے۔ اور بہشت و دوزخ جن جن مکانوں کو کہتے ہیں، اُن کا ہونا بجا و درست ہے۔ اِس لیے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ بہ طور "آواگون" کے بنی آدم کا ہمیشہ مختلف جونوں (۱) میں منتقل ہونا اور کبھی اِس سلسلے کا منقطع نہ ہونا، ایک عقیدہ غلط ہے۔ کہ بہ سبب کج فہمی بعض حکمائے اور بعض مقتدیان ہنود کے، بعض عوام کی طبیعت میں راسخ ہو گیا ہے، یا متاخرین، متقدمین کا مطلب نہیں سمجھے۔ اُنھوں نے شاید کسی ایسے واقعے کا ذکر کیا ہو، جو اِس

---

(۱) جون: جنم، پیدائش۔ جون بدلنا: ہندوؤں کے عقیدے میں انسان کا ایک قالب سے دوسرے قالب میں جانا۔

پیدائش سے اول ارواح پر گذرا ہے۔ چناں چہ ہم بھی اُس کی طرف اشارہ کریں گے۔ پر متاخرین اُس کو بعینہٖ ایسا ہی قصہ سمجھ گئے ہوں۔ ہاں فی حد ذاتہ یہ امر ممکن ہے، اِس میں کچھ شک نہیں۔ لیکن جب کہ بہ وجوہِ مذکورہ اِس عالم کا درہم برہم ہونا ضروری ہوا۔ اور پھر اُس پر انجام کار، بہشت ودوزخ میں داخل ہونا ٹھہرا، تو سوا اِس کے کہ ''آواگون'' کا ہونا ایک امرِ غیر واقعی ہو اور کیا کہا جائے؟۔

ہر چند بعد اِس کے، اِس کی ضرورت نہیں کہ ''آواگون'' کے اثبات کے دلائل کو باطل کیا جائے۔ کیوں کہ قیامت کے اثبات کے دلائل کو ''آواگون'' کے دلائل کا بطلان آپ لازم ہے۔ اور اُن کے بطلان کو ''آواگون'' کا بطلان- اور قیامت کی حقیقت اور اُس کے دلائل کی صحت لازم نہیں۔ لیکن مزید اطمینانِ طالبانِ تحقیق کے لیے مرقوم ہے کہ:

قائلینِ آواگون کا استدلال اور اُس کا جواب

آواگون کی حقیقت اور صحت کے لیے مدعیانِ آواگون کے پاس بجز اِس کے کوئی دلیل نہیں کہ بہت سے نیک بختوں اور نیک کام والوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ باوجود کثرتِ طاعت و عبادت، و اجتنابِ افعالِ ناپسندیدہ مدۃ العمر تکلیفات میں گذارتے ہیں۔ اور علیٰ ہٰذا القیاس اکثر بد بختوں اور بد اطواروں کو دیکھتے ہیں کہ باوجودے کہ شب و روز امورِ ناگفتنی میں مشغول رہتے ہیں، اُن کو تکلیف کی آنچ بھی نہیں آتی۔ حالاں کہ یہ بات سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ نیکی قابلِ انعام اور بدی لائقِ سزا ہے۔ سو برعکس کہ اچھے تکلیفوں میں گذاریں۔ (۱) اور

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے کے الفاظ کسی قدر مختلف ہیں:
''سو یہ الٹا قصہ کہ اچھے ساری عمر تکلیفوں میں گذاریں۔'' (ص: ۸۲، رد تناسخ)

برے گل چھرے اڑائیں، بجز اِس کے سمجھ میں نہیں آتی کہ اُن لوگوں سے پہلے زمانے اور پہلی جون میں اُن کے احوال کے مناسب کام سرزد ہوئے ہیں۔ تکلیف والوں سے برے کام، آرام والوں سے اچھے کام۔ ورنہ زمانۂ حال کے لحاظ سے دیکھیے، تو ان کے احوال کو اُن کے افعال سے کوئی مناسبت نہیں؛ بلکہ اچھوں کے حق میں تو تکلیف کا ہونا سخت نامناسب معلوم ہوتا ہے۔ پھر اِس جون کو اول ہی جون سمجھیں، تو اس آرام کی جگہ تکلیف اور تکلیف کی جا آرام کے ہونے کی کیا وجہ نکلے گی؟۔

الحاصل، بجز اِس کے مدعیانِ آواگون کے پاس اپنے مطلب کے اثبات کی کوئی دلیل نہیں۔ اور یہ دلیل بھی اِس زرق و برق سے میں نے ہی بیان کی ہے۔ سو اِس دلیل کا حال یہ ہے کہ اہل فہم کے نزدیک مُثبتِ (مدّعا) نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ اتنی بات تو اِس دلیل سے بھی نکلی کہ ایک جون کے افعال کی جزا، سزا دوسری جون میں دی جاتی ہے۔ سو اول سے اول جون میں جو کچھ آرام و تکلیف بنی آدم کو پیش آئی ہوں گی اور بے شک پیش آئی ہوں گی۔ کیوں کہ اِن دونوں سے انسان خالی نہیں رہ سکتا۔ خاص کر جینے کا آرام اور مرنے کی تکلیف۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کون سی جون کی کرتوت کی جزا سزا ہے؟۔ ہاں اگر زمانہ گذشتہ میں اس سلسلے کا غیر متناہی ہونا محال نہ ہوتا، تو البتہ ممکن تھا کہ یوں کہہ بیٹھتے کہ اِس سلسلے کا کوئی اول ہی نہیں۔ تو اب بجز اِس کے نہیں بن پڑتی کہ یوں کہا جائے کہ آرام و تکلیف کا جزا، سزا ہی میں منحصر رہنا، کچھ ضرور نہیں؛ بلکہ ممکن ہے کہ کسی اور مصلحت کے لیے ہو۔ اور یہ بات بہ طورِ عقل دلچسپ بھی معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ بنی آدم میں بہت سی آرام اور تکلیفیں۔ قطع نظر اِس کے کہ جزا و سزا مدِ نظر ہو۔ ایک کو دوسرے سے

پہنچتی ہیں۔ اولاد کے ساتھ جو کچھ رعایت، مروت، احسان کیے جاتے ہیں، خصوصاً ایامِ شیر خوارگی میں، کوئی فرمائے تو کون سے عملِ خیر کی جزا ہے ؟۔ اور علیٰ ہذا القیاس، بہ وجہ تعلّمِ علم جو کچھ اولاد کو تکلیفیں دی جاتی ہیں، خاص کر خود پڑھنے کی تکلیف کہ اِس سے بڑھ کر لڑکوں کے حق میں کوئی تکلیف ہی نہیں، وہ کون سے عملِ ناقص کی سزا ہے ؟ ؛ بلکہ یہ دونوں باتیں اولاد کے حق میں داخلِ تربیت اور پرورش ہیں۔ پھر جب بنی آدم کے حق میں بہت سے ایسے آرام و تکلیف -جو بہ ظاہر بنی آدم سے پہنچتی ہے- جزا و سزا نہ ہوئی، تو خدا کی طرف سے جو آرام و تکلیف پہنچتی ہے، وہ سب کے سب کاہے کو داخلِ جزا و سزا ہوں گی ؟ ؛ بلکہ اُس کی طرف سے بدرجہ اولیٰ بھی آرام و تکلیف پہنچنی چاہیے، جو داخلِ تربیت ہوں۔ کیوں کہ حقیقت میں رب اور مربی تو وہی ہے ؛ بلکہ بندوں کی تربیت بھی حقیقت میں اُسی کی طرف سے تربیت ہے۔ اور بندے بیچ میں بمنزلہ آلہ کے ہیں۔ چناں چہ مکرر یہ مضمون اوپر واضح ہو چکا ہے۔

مع ہذا، خداوندِ کریم، مثلِ بنی آدم کسی نفع کا محتاج نہیں، جو اُس کے بڑھانے کے لیے (۱) کسی کو انعام دے۔ کسی ضرر سے اندیشہ مند نہیں، جو آئندہ کی پیش بندی کے لیے کسی کو سزا دے۔ ہاں البتہ بنی آدم احتیاج سے خالی نہیں ؛ بلکہ سراپا احتیاج ہیں۔ پھر جب اُن کی طرف سے ایک دوسرے کو قطع نظر جزا و سزا کے آرام و تکلیف پہنچ سکتی ہیں، تو خداوند کریم کی طرف سے بدرجہ اولیٰ بے جزا و سزا کے آرام و تکلیف کا پہنچنا ممکن معلوم ہوا۔ کیوں کہ بڑا سبب جزا و سزا کا وہی امید اور وہی پیش بندی ہے، جو ہم نے عرض کی ؛ بلکہ غور کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ

---

(۱) مطبع بحر العلوم، لکھنؤ کے نسخے میں "بڑھانے" کے بجائے لفظ "بڑھاپے" لکھا ہوا ہے، جو یقیناً سہو کتابت ہے۔

جس کو جزا و سزا ہم کہتے ہیں، وہ بھی حقیقت میں خدا کی طرف سے تربیت ہی ہے۔ غایت مافی الباب ہمارے لیے نہیں، تو مجموعۂ عالم کے لیے ہی سہی۔ کیوں کہ مجموعۂ عالم بھی ایک شخصِ واحد ہے۔ اور اُس کے لیے بھی ایک روحِ جداگانہ ہے۔ اور بنی آدم کا بہشت اور دوزخ میں پہنچانا ایسا ہو، جیسے غذا میں سے اجزائے عمدہ گوشت بن جاتے ہیں اور اجزائے فضلہ آنتوں میں رہ جاتے ہیں۔ اور یہ آنتوں میں رہنا تمام بدن کے لیے موجبِ تقویت ہوتا ہے۔ اگر آنتیں بالکل خالی ہو جائیں، تو ضعف نمایاں پیدا ہو۔ اب ظاہر ہے کہ گوشت کا بنا دینا تو بدن کے لیے تربیت ہی ہے، آنتوں میں فضلہ کا رہ جانا بھی تربیت سے خالی نہیں۔ ایسے ہی بعض بنی آدم کا بہشت میں داخل ہونا تو تمام عالم کے لیے داخلِ تربیت ہوتا (ہی) ہے، بعضے بنی آدم کا دوزخ میں جانا بھی من جملہ تربیت اور بمنزلہ فضلہ آنتوں میں رہنے کے موجبِ تقویت ہو۔ اور جب یہ امور اِس وجہ سے داخل (تربیت) ہوئے، تو ایسے ہی اگر یہاں کے بعض آرام و تکلیف داخلِ تربیت ہوں، تو کیوں انکار ہے؟۔ اور جب تک یہ گنجائش باقی ہے، تو کیا ضرورت ہے کہ یہاں کے آرام و تکلیف کو پہلی جون کی جزا و سزا پر محمول رکھیں؟؛ بلکہ لازم یوں ہی ہے کہ تربیت پر یا اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا کو محمول کریں۔ کیوں کہ عقل کے نزدیک اول تو یہ بات بہت مستبعد ہے کہ کوئی روح پہلے زمانے کے ایامِ شعور کے وقائع کو ایسا بھول جائے کہ بالکل دل سے محو ہو جائیں اور دل میں کسی بات کا اثر تک بھی باقی نہ رہے۔ خاص کر وہ باتیں، جن کی جزا و سزا میں فی الحال آرام و تکلیف اٹھاتا ہے۔ کیوں کہ وہ جزا و سزا ہی کیا ہوئی، جو اُسے اپنے کیے کی خبر بھی نہ ہو؟۔

اِس صورت میں تو لازم تھا کہ (روح کو) اپنے سب افعال، پہلی جون

کے یاد ہوتے ؛ بلکہ باوجود تکلیفوں کے عبادت کی طرف رغبت ہونے سے اُلٹی یہ بات نکلتی ہے کہ پہلے زمانے میں بھی یہ شخص نیکوں کے زمرے میں معدود تھا۔ یعنی اِس پیدائش سے پہلے بے شک اِس کو کسی قسم کی تجلی، جناب باری کی میسر آئی ہے، جس کے سبب اس کے دل میں خدا کی اس قدر محبت جم گئی ہے کہ صدہا تکالیف اٹھاتا ہے اور پھر بھی خدا ہی کی طرف جھکتا ہے۔ ورنہ کسی چیز کی محبت بے دیکھے، برتے پیدا نہیں ہو سکتی۔

اگر فرصت کم اور لکھنے کی جلدی زیادہ نہ ہوتی، تو اِس بات کو دلائل سے بھی ثابت کر دیتا کہ محبت بے دیکھے، برتے پیدا نہیں ہوتی۔ مگر چوں کہ سب کا تجربہ اِس بات پر شاہد ہے اور میں نے ایک رسالے میں اِس بات کو ثابت بھی کیا ہے۔ (۱) اور بعض اوہام - جو اِس کے بر خلاف پیدا ہوتے ہیں - اُن کو اِس رسالے میں قلع قمع کر چکا ہوں۔ تو اِس لیے یہاں اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ علی ہذا القیاس، باوجود آراموں کے امورِ ناگفتنی اور لا یعنی میں مشغول رہنا اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اُس موقع میں - جس میں شخص اول کو ایک قسم کی تجلی میسر آئی ہے - اِس کو وہ بات نصیب نہیں ہوئی۔ جو اِس قدر احسانوں پر بھی خدا کی طرف توجہ نہیں۔

عہدِ الست

الغرض، محبت، عدم محبت کے اثر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اِس

---

(۱) اسباب و موجبات محبت کی بابت حضرت نانوتویؒ نے "آبِ حیات" میں کافی تفصیلی بحث کی ہے۔ اور مسئلہ زیر بحث پر "قبلہ نما" ص ۷۱-۷۲، مطبوعہ : مجلس معارف القرآن دارالعلوم دیوبند ۱۳۸۹ھ مطابق ۱۹۶۹ء میں نہایت اختصار اور بڑی جامعیت کے ساتھ گفتگو کی ہے۔

پیدائش سے پہلے بعض ارواح کو یقیناً کوئی واقعہ ایسا پیش آیا ہے کہ اُس میں کم سے کم کسی قسم کی تجلّی میسر آئی ہے۔ باقی اُس کے یاد نہ رہنے کا باعث یہ ہوا ہو کہ لمحہ دو لمحہ، یا گھڑی دو گھڑی کے لیے یہ قصہ پیش آیا ہو۔ سو ایسے واقعات کا بھول جانا، کچھ مستبعد نہیں۔ بایں ہمہ قطع نظر اِس محبت کے کچھ کچھ یاد داشت اور بھی معلوم ہوتی ہے۔ یہ اکثر عالم؛ بلکہ تمام عالم کا توحید میں متفق ہونا- چناں چہ اوپر مذکور ہوا- خود اِسی وجہ سے زیادہ معلوم ہوتا ہے کہ کبھی یہ بات کان میں پڑی ہے۔ کیوں کہ یہ بات سوا کان کے آنکھوں سے، یا کسی اور حاسّے سے دریافت ہونے کی نہیں۔ باقی رہا دلائل سے معلوم ہونا، سو اُس کا حال یہ ہے کہ ایک نہج سے توحید پر سب متفق ہیں۔ پھر جو کچھ کچھ فرقوں میں شائبۂ شرک اور فی الجملہ تعدد کا اقرار پایا جاتا ہے، یہ سب دلائل ہی کا طفیل ہے۔

الغرض، دلائل سے اتفاق متصور نہیں؛ بلکہ اکثر اختلاف، دلائل ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور وجہ اِس کی یہ ہے کہ دلائل سے مطلب تک پہنچنا ہر کسی کو نہیں آتا۔

القصہ، بجز اِس کے کہ یہ بات کسی زمانے میں کسی جون میں، یا فقط روحِ مجرد کے کان میں پڑی ہو، یہ اتفاق متصور نہیں ہو سکتا۔ مگر اِس قدر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ کان میں پڑنے سے فقط اتنا ہی مطلب ہے کہ وہ بات کسی دوسرے کی تعلیم سے حاصل ہوئی ہو۔ عام ہے کہ وہ تعلیم آواز سے ہو، یا اشارے سے، یا کسی تحریر کے وسیلے سے، یا اِس طرح سے کہ ایک کے دل کی بات دوسرے کے دل میں ایسی طرح چلی جائے، جیسے کسی چیز کا عکس آئینے میں منطبع (۱) اور منقش ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ گونگا، یا کوئی بولنے والا، اگر کسی کو کوئی بات اشارے سے بتلائے، تو اُسے بتلانا ہی

---

(۱) منطبع: منعکس، منطبع ہونا: عکس پڑنا۔

کہتے ہیں۔

بہر حال، یہ بات سنی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ سو عجب نہیں کہ ہنگام(۱) تجلیٔ مذکور اور اِس بات کے استماع کا وقت ایک ہی ہو۔ اور اِس زمانے میں اگر بہ طور، جون کے یہ کیفیت گذری ہو، تو اِس جون سے وہ جون اِس قسم کی نسبت رکھتا ہو، جیسے ماں کے پیٹ میں رہنے کا زمانہ۔ یعنی (جیسے) اِس جون کے لیے ماں کے پیٹ میں نطفے کا بڑھنا اور آدمی بننے کا زمانہ بمنزلۂ مقدمہ اور سامان کے ہے، کوئی جون جداگانہ نہیں۔ اور یہ جون اُس کی نسبت کچھ زمانۂ جزا و سزا نہیں، ایسے ہی وہ جون بھی اِس جون کے لیے ایک مقدمہ اور سامان ہو، زمانہ جزا و سزا نہ ہو۔ اِتنا فرق ہو کہ وہ مقدمۂ اول اور سامانِ قدیم ہو اور یہ مقدمۂ ثانی اور سامانِ جدید ہو۔ اور اس میں کچھ دشواری نہیں کہ ایک شَے کے لیے بہت سے سامان ہوں؛ بلکہ اِس جون میں بھی اکثر اشیاء کے سامان متعدد ہوتے ہیں۔ ایک کھیتی ہی کو دیکھیے کہ کتنے سامانوں کی ضرورت ہے؟ اور پھر ہر ایک کے استعمال کا زمانہ جدا جدا ہے۔ کوئی اول (پہلے) کام میں آتا ہے، کوئی بعد میں۔

مع ہذا، اکثروں کا یہ حال دیکھنے میں آیا ہے کہ مطلبِ حق اُن کے دل میں آتا ہے۔ پھر بایں وجہ کہ ایک اجمال سا ہوتا ہے، خوب وضاحت پیدا نہیں ہوتی، نورِ دلائل سے وہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے۔ اِس سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ پہلے زمانے میں اِن امور کی اُس شخص کو اطلاع ہوئی ہے۔ دلائل کے وسیلے سے دل میں کچھ پیدا نہیں ہوتا، وہ بات دل نشیں اور واضح ہو جاتی ہے۔ (۲) اور شاید

(۱) ہنگام: وقت

(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت نسبتاً زیادہ واضح ہے:
"کیوں کہ دلائل کے وسیلے سے دل میں کوئی بات نئی پیدا نہیں ہوتی، وہی بات دل نشیں اور واضح ہو جاتی ہے۔" (ص ۸۷، عہدِ الست)

اِسی لیے کہا کرتے ہیں کہ فلانی بات واضح ہو گئی۔

علیٰ ہذا القیاس، بعضے علوم۔ جیسے دو دونی چار۔ ایسے ہیں کہ اُنھیں یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ علوم بھی فلانے زمانے میں پیدا ہوئے ہیں، اُس سے پہلے حاصل نہ تھے؛ بلکہ بالیقین یوں معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائے روح ہی سے یہ بات حاصل ہے۔ اور کسی علم کے حاصل ہونے کے معنی یہی معلوم ہوتے ہیں کہ اُس کا معلوم پیشِ نظر ہو جائے۔ اِس لیے لاجرم (یقیناً) اِس قسم کے علوم کی معلومات کسی زمانے میں پیشِ نظرِ عقل کے گئی ہوں گی۔ اور اُس وقت کی کیفیت مفصلاً یاد نہیں رہی۔ ایک مجمل لگاوَ باقی ہے۔ اِس لیے جہاں اِس قسم کی کوئی بات کان میں پڑتی ہے، تو بے تامل ہر کوئی مان اٹھتا ہے۔

بہر حال، اِن وجوہ سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ایک زمانے میں کوئی ہنگامہ اِس قسم کا پیش آیا ہے، جس کے آثار، یہ امورِ مذکور ہیں۔ اور وہ ہنگامہ ایک تو بہ وجہِ قلتِ زمانہ یاد نہ رہا ہو۔ کیوں کہ جو بات تھوڑی دیر کے لیے ظہور میں آتی ہے، کم ہی یاد بھی رہتی ہے۔ خاص کر ایامِ طفولیت، دوسرے جو زمانہ، طفولیت سے بھی مقدم ہو، بدرجہ اولیٰ یاد نہ رہے گا۔ لیکن تاہم کچھ نہ کچھ اثرِ یاد داشت باقی ہے۔ پَر مشکل تو یہ ہے کہ اگر آواگون کے قائل ہوئیے، تو اِس صورت میں بنی آدم کو اِس جون میں زمانۂ دراز گذرتا ہے۔ (۱) اور اکثروں کو تو نوبت، جوانی اور بڑھاپے کی پہنچتی ہے۔ طفولیت سے گذر جاتے ہیں اور

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کے الفاظ مختلف ہیں، جو درج ذیل ہیں:

"خاص کر لڑکپن کے زمانے میں۔ دوسری جو بات زمانہ لڑکپن سے: بلکہ اس عالم کے موجود ہونے سے بھی مقدم ہو، وہ بدرجہ اولیٰ یاد نہ رہے گی۔ لیکن تاہم کچھ نہ کچھ اثر یادداشت باقی ہے۔

"ہاں اگر آواگون کے قائل ہوجیے تو سخت دشواری پیش آتی ہے۔ کیوں کہ بنی آدم کو اس جون میں زمانۂ دراز گذرتا ہے۔" (ص: ۸۷۔۸۸، حمد الست)

صدہا وقائع بھی اِس قسم کے پیش آتے ہیں کہ دل میں کالنقش فی الحجر ہو جاتے ہیں۔ پھر بالکل یاد نہ رہنے اور دل سے محو ہو جانے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ اور بایں ہمہ اِس کے قائل ہونے کی کوئی ضرورت بھی نہیں۔

راحت و تکلیف کے دوسرے اسباب

اول آرام و تکلیف کے سوا جزا، سزا ہونے کی اور بھی وجوہ ہو سکتی ہیں۔ چناں چہ مرقوم ہوا۔ اور دوسرے اگر سزا، جزا ہی کہیے، تو اِس میں کیا مشکل ہے کہ اسی عالم کے افعال کی جزا، سزا ہیں۔ چناں چہ بعض مواقع میں تو یہ بات خود ظاہر ہے کہ اگر کوئی زہر کھالے، تو مر جاتا ہے۔ اور کوئی دوا نافع استعمال ہوتی ہے، تو اچھا ہو جاتا ہے۔(۱) کوئی کسی زبردست کے ساتھ کچھ برائی کرتا ہے، تو انجام کا نقصان اٹھاتا ہے۔ کسی امیر صاحبِ مروت کے ساتھ کچھ سلوک کرتا ہے، تو بہت سا کچھ لیتا ہے۔ اب سب جانتے ہیں کہ یہ آرام و تکلیف اِسی عالم کے افعال کی جزا سزا ہیں۔ اگر ایسے ہی اور افعال بھی اِس قسم کے ہوں کہ اُن کا ثمرہ یہاں ہی مرتب ہوتا ہو - اور بہ نظرِ حقیقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ بے شک یہاں ہی مرتب ہوتا ہے - تو کیا حرج ہے؟۔ غایت مافی الباب ہمیں یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ کون سے اعمال و افعال ہیں، جن کی جزا، سزا میں یہ آرام و تکلیف اٹھانی پڑیں؟ سو یہ بات قائلین اور سب لوگوں کے نزدیک تو کچھ بے موقع اور نامناسب ہی نہیں (۲) کیوں کہ وہ تمام جزا و سزا کی نسبت اسی بات کے قائل ہیں کہ جن افعال کی وہ جزا، سزا

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں "دوائی نافع" کی جگہ "تریاق" کا لفظ مذکور ہے (ایضاً)

(۲) نشان زدہ عبارت مطبع قاسمی کے نسخے میں قدرے مختلف ہے:

"سو یہ بات قائلین آواگون کے نزدیک تو کچھ بے موقع اور نامناسب نہیں۔" (ایضاً)

ہیں، وہ یاد نہیں رہے۔

باقی رہی یہ بات کہ عقل کے نزدیک اُن افعال کا یاد رہنا ضروری ہے، جن پر جزا و سزا مرتب ہو۔ اس لیے وہ لوگ۔ جو پابند عقل ہیں۔ سو وہ اِن امور کو بہ نسبت افعالِ سابقہ کے جزا و سزا نہ کہیں گے؛ بلکہ ان آرام و تکالیف کو ثمراتِ اعمالِ سابقہ کہیں گے۔ اور اس کی ایسی مثال ہو گی، جیسے کسی کے سرین، یا ران میں، یا پنڈلی میں کوئی دنبل (۱) نکلتا ہے، تو وہ ایامِ دیرینہ کی غذاؤں کا ثمرہ ہوتا ہے۔ گھڑی دو گھڑی کے کھانے سے دنبل پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے اکثر اوقات وہ کھانے یاد بھی نہیں رہتے۔ اور اس یاد نہ رہنے سے کچھ نقصان بھی نہیں۔ کیوں کہ دنبل کا نکلنا، عرف میں اُس غذائے سابق کی سزا نہیں گنی جاتی۔ البتہ اِس دنبل کو اُس غذا کا ثمرہ اور اثر کہتے ہیں۔ اسی طرح یہاں کے آرام و تکالیف کو بھی کسی غذا، یا کسی حرکت کا ثمرہ سمجھیے، تو کچھ مشکل نہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ

ہاں اتنی بات باقی ہے کہ صورتِ مفروضہ میں یوں فرض کیا ہے کہ باوجود کثرتِ طاعات پھر تکالیف میں گذرتی ہے۔ تو اِس صورت میں بہ ظاہر ایسی کوئی بات نہیں ہو سکتی، جو قابلِ سزا ہو، یا اُس کا ثمرہ برا ہو۔

اِس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ایسے افراد۔ جن کو کسی طرح کسی برائی کا مرتکب نہ کہہ سکیں۔ ہوتے ہی نہیں۔ جن کو ہم نیک کہتے ہیں، اُن کو بہ اعتبارِ غلبۂ نیکی اور خوبی کی زیادتی کے کہتے ہیں۔ تھوڑا بہت مدت العمر میں ہر کسی سے قصور ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ جملہ ضرب المثل ہی ہو گیا ہے کہ "الانسان مرکب من الخطأ والنسیان"۔ اور بہ وجہِ دلائل

---

(۱) دنبل: پھوڑا پھنسی۔

دیکھیئے، تو یہ بات مسلّم الثبوت ہے۔ پر کیا کروں؟ فرصت نہیں۔ لڑکیاء کے لیے اتنی تنبیہ بہت ہے کہ انسان کی روح نیکی لور بدی سے مرکب ہوتی ہے۔ چناں چہ اوپر ابھی مرقوم ہوا ہے۔ لور بدنِ انسانی کے، اربع عناصر سے -جو باہم متخالف ہیں- مرکب ہونے سے لور خارج کی اشیائے متخالفہ کی- مثل : ملائکہ لور شیاطین لور آب وخاک وغیرہ۔ تاثیروں کی آمد سے، جن کا مفصل حال معلوم ہو چکا ہے، یہ بات خدا نے چاہا تو بہ خوبی واضح ہو جائے گی۔

مع ہذا، جب ثمرہ ہی کہا، تو بعضی اچھی باتوں سے اگر بعضے ثمراتِ ناکارہ حاصل ہوں، تو کچھ بعید نہیں۔ عمدہ غذاؤں کے کھانے سے جیسی لذت حاصل ہوتی ہے، ویسی ہی بعضی بیماریاں لور پاخانہ پیشاب کی کدورتیں بھی تو حاصل ہوتی ہیں۔ علیٰ ہذاالقیاس، بعضے افعالِ نیک سے اگر بعضی تکالیف پیدا ہوں، تو کچھ مشکل نہیں۔ اسی طرح پر افعالِ بد کو سمجھیے۔

القصہ، ان وجوہ سے سب کو تحقق ہو گیا کہ دلائل اثباتِ آواگون دلائل نہیں، فقط اٹکل کا تیر تھا۔ وہ بھی نشانے پر نہ بیٹھا۔ لور ماسوا اس کے اور بھی ان دلائل کے ابطال کے دلائل ذہنِ نارسا میں موجود ہیں۔ مگر بہ اندیشۂ تطویل لور بہ لحاظ فرصت قلیل اسی پر اکتفا کر کے ایک شبہ کا جواب۔ جو عجب نہیں کہ کم فہموں کو اس موقع میں پیش آئے۔ لکھتا ہوں :

مسئلہ تقدیر، ایک شبہ کا ازالہ

وہ شبہ یہ ہے کہ دلائلِ توحید سے جیسے یہ بات ثابت ہوئی کہ خداوند کریم ایک ہے، ایسے ہی یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ تمام کائنات خدا کی پیدا کی

ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ افعال بھی۔ اور اب یہ بات ثابت ہوئی کہ "قیامت" نیک و بد کے جدا کر دینے کو کہتے ہیں۔ اور بنی آدم کی نیکی اور بدی اعمالِ نیک و بد پر موقوف ہوئی۔

سو اول تو یہ بات ہی مسلم نہیں کہ اعمال میں فرقِ نیک و بد ہو۔ دوسرے اگر ہے بھی، تو خدا کو اِس تفریق کی کیا ضرورت ہوئی؟۔ سب کو یکساں اچھا ہی کیوں نہ بنایا؟ اِس تفریق میں کیا حکمت ہے؟۔ مگر چوں کہ کسی فعل کی حکمت فاعل کو اول ملحوظ ہوتی ہے، تو اول ایسی تقریر کیجیے، جس سے کچھ کچھ بیان حکمت تفریق مذکور ہو جائے۔ بعد ازاں اِس کا اثبات کیا جائے گا کہ واقعی افعال و اعمال میں فرقِ نیک و بد ہے۔

سو اول تو سنیے! کہ واقعی بے شک و شبہ خدائے جن و بشر ہی خالقِ خیر و شر ہے۔ پر یہ ظاہر کے فاعل، یعنی انسان اور حیوان، فرشتے، دیوتا، نبی، ولی سب اپنے کاموں میں اُس کے سامنے ایسے ہیں، جیسے پتلی پتلی والے کے سامنے۔ ظاہر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ پتلی کام کرتی ہے۔ پر جاننے والے جانتے ہیں کہ اِس پتلی سے کوئی اور ہی کام لیتا ہے۔ بادشاہی پتلی سے بادشاہ کا کام، اور وزیر کی پتلی سے وزیر کا، اور پیادے کی پتلی سے پیادے کا۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اب وہ اِس ترتیب (۱) کو بدل دے اور بادشاہ وغیرہ سے وزیر وغیرہ کا کام لینے لگے، تو ہو سکتا ہے اور کسی پتلی کو گنجائشِ انکار نہیں۔ پر مناسب یوں ہی ہے کہ بادشاہ سے بادشاہ کا، وزیر سے وزیر کا کام لے۔ پر پیادہ وزیر کی پتلی کی یہ طاقت نہیں کہ جو اُس کے سامنے دم مارے اور کہے کہ مجھ کو بادشاہ کیوں نہ بنایا اور بادشاہ کو وزیر کیوں نہ بنایا؟۔ اِس لیے کہ سب کا بادشاہ ہونا تو ممکن ہی نہیں۔ جو سب بادشاہ ہوں، تو کوئی بھی بادشاہ نہ ہوئے۔ کیوں کہ رعیت سے بادشاہ ہوئے۔

---

(۱) مطبع بحر العلوم لکھنؤ کے نسخے میں "ترتیب" کے بجائے "تربیت" کا لفظ ہے، جو یقیناً سہو کاتب ہے۔

جب رعیت نہیں، تو بادشاہ بھی نہیں۔ اِس صورت میں جسے اُس کا جی چاہے گا، بادشاہ بنائے گا۔ جسے جی چاہے گا وزیر۔ جس سے جی چاہے گا بڑے کام لے گا، جس سے چاہے گا چھوٹے۔ جس سے چاہے گا بھلے کام لے گا، جس سے چاہے گا برے۔ جب پتلیوں میں۔ باوجودے کہ وہ بھی ویسی ہی مخلوق ہیں، جیسے پتلی والا- کسی کو بہ نسبت پتلی والے کے مواخذہ نہیں ہو سکتا، تو مخلوق کو خالق سے کیوں کر محاسبہ اور مطالبہ ہوگا؟۔

یہ بات وہاں ہوئی، جہاں کچھ اپنا کسی کے ذمے آتا ہے۔ خدا کے ذمے کسی کا کچھ نہیں آتا۔ اب اِس مثال سے سمجھنے والے سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ بروں کو یہ نہیں پہنچتا جو یوں کہیں کہ خدا نے ہمیں ایسا کیوں نہ بنایا؟۔ اور یہ بھی سمجھ گئے ہوں گے کہ جیسے کارخانہ، سلطنت کا بغیر بادشاہ اور وزیر اور رعیت کے برقرار نہیں ہوتا، ایسے ہی خدا کی خدائی بھی بے نیک و بد کے پیدا کیے ناقص رہتی ہے۔ یہ نیک و بد کا فرق اور بھلے برے کی تمیز ہماری نسبت ہے۔ خدا کی نسبت سب یکساں ہے۔ گلشن اور گل خن (۱) دونوں بہ نسبت آفتاب کے یکساں۔ جیسے یہاں چمکتا ہے، ویسا ہی وہاں۔

مع ہذا، بری چیز اگر بری ہے، تو اپنے لیے ہے۔ پر سارے عالم کی نسبت ایسی سمجھو، جیسے رخسارِ معشوق کی نسبت خالِ سیاہ (۲) اور زلفِ سیاہ کہ اپنے آپ گو بری، بدشکل ہیں، پر رخسارِ محبوب کے حسن کو دوبالا کر دیتے ہیں۔ اب بدون اِس کے چارہ نہیں کہ اگر کوئی بھلا کام ہم سے بن پڑے، تو خدا کا شکر کریں کہ ہمیں اچھی چیز دی۔ اور اگر برا کام ہمارے ہاتھوں سے کرایا جائے، تو چون و چرا نہ کریں۔ کیوں کہ ہم بھی اُس کے

---

(۱) گل خن: کوڑا کرکٹ۔

(۲) خال: تل کا نشان۔

اور بھلے برے کام بھی اُس کے۔ ہم کو برے کاموں کے مناسب دیکھا، تو ہم سے کرالیا۔ پاخانے میں جو اہلِ مکان پاخانہ پھرتے ہیں اور شہ نشین میں بیٹھتا ہے، تو شہ نشین نے کوئی کام قابلِ انعام نہیں کیا اور پاخانے نے کوئی تقصیر نہیں کی۔ پر مناسب یوں ہی ہے کہ یہاں پاخانہ پڑے۔ اور ڈر بن کہ پاخانے کو سکھلاکر جیسے آگ میں جھونک دیتے ہیں، مجھے اسی طرح دوزخ میں نہ جھونک دیں۔ (۱) گوہ، گوبر کی تقصیر سوا ناپاک ہونے کے اور کیا ہے؟۔ اسی طرح بروں کی تقصیر سوا برے ہونے کے اور نہیں۔ اگر ڈرتے رہیں، تو عجب نہیں کہ جیسے گندگی سے کھیت کا کھات (کھاد) بناکر گلاب کا پھول پیدا کردیتے ہیں، ہمارے برے کام سے بھی کوئی نیک کام پیدا کردیں اور بدکام سے نیک کام کے پیدا کرنے کی ایسی مثال ہے، جیسے کسی نے چوری کی اور وہ چوری ثابت ہوگئی اور اُس پر اُسے سزا ہوئی اور چار طرف سے لوگوں نے ملامت کیا۔ اُس کو اِس سے ندامت ہوئی۔ اُس نے اُس کام کے نہ کرنے کا اپنے دل میں پکا عہد کیا۔ اور اِس کی مکافات کے لیے کچھ اور اچھے اچھے کاموں کی عادت کی۔ تو اِس صورت میں حقیقت کو دیکھیے، تو یہ عادتِ نیک اُسی چوری سے پیدا ہوئی۔

خوف و رجاء

الغرض، یہ مقام خوف ہے کہ ہم بے بس اور بے اختیار ایک بڑے صاحبِ اختیار کے قبضے میں آئے ہوئے ہیں- اور اُس کے ہاتھ تلے دبے

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت مختلف ہے۔ "کہ وہاں پاخانہ پڑے اور یہاں جلوس ہو۔ اس لیے ہم کو چاہیے کہ ڈرتے رہیں۔ کبھی ایسا نہ ہو کہ جیسے پاخانہ کو سکھا کر آگ میں جھونک دیتے ہیں۔"
(ص: ۹۲، مسئلہ تقدیر)

ہوئے ہیں، دیکھئے کیا کر بیٹھے اور کس کام میں لگادے ؟۔ مثل قیدیوں کے چکی پسوائے، یا سڑک کھدائے، یا بان بٹوائے۔ اور جب یہ سمجھ کر خوف ہوگا، تو اِس کی تمنا ہوگی کہ ہم سے خدا کسی طرح اچھے کام لے، اور برے کام سے بچائے۔ اور جب یہ تمنا ہوگی اور اُدھر رغبت ہوگی، تو بے اختیار اچھے کاموں کا ارادہ پیدا ہوگا۔ اور جب ارادہ پیدا ہوگا، تو قدرت اور طاقت سے -جو انسان کے ہاتھ، پاؤں وغیرہ جسم میں رکھی ہے- تمنا کے موافق کام لے گا۔

الغرض، خوف سے تمنا، اور تمنا سے ارادہ، اور ارادے سے قدرت، اور قدرت سے کام ایسے پیدا ہوں گے، جیسے روڑکی (۱) کے گودام میں کسی نے دیکھا ہو کہ ایک کل سے دوسری کل چلتی ہے۔ اور دوسری سے تیسری۔ اور تیسری سے چوتھی۔ اور علی ہذاالقیاس، یہاں تک کہ اخیر کی کل سے جو کام مہتمم کارخانہ کو منظور ہوتا ہے، ظاہر ہوتا ہے۔

الغرض، انسان کے ہاتھ، پاؤں اِس گودام کی اخیر کل ہے۔ اور مہتمم کارخانہ خدا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ خدا کے خالقِ خیر و شَر جاننے سے بے قید وہی ہوتے ہیں، جو پوری بات نہیں سمجھتے۔ اور جو یہ سمجھتے ہیں -کہ جیسے گُوہ، گوبر مناسب آگ کے ہے اور عطر مناسب نفیس کپڑوں کے، ایسے ہی برے کام برے انجام کے مناسب ہوں گے اور بھلے کام بھلے کے -وہ عمل میں دونے چالاک ہو جاتے ہیں۔ مگر یہاں شاید کسی کو خیال آئے کہ خوف تو اُس کو ہوتا ہے کہ جو بھلے برے کو جانتا ہے اور اُن کے انجام کو پہچانتا ہے۔ اور جو بھلائی برائی کو مانے ہی نہیں، وہ کیا ڈرے ؟۔ سو مہربانِ من! یہ شبہ بہ ظاہر بہت کٹھن ہے۔ پر اُس بے نیاز کی عنایت سے کیا عجب کہ مثل پہلی باتوں کے اِس کو بھی سمجھادے

---

(۱) روڑکی: پتھر توڑ کر روڑے اور کنکریاں بنانے والی مشین۔

اور بھکے ہوؤں کو ٹھکانے لگادے۔

اب غرض یہ ہے کہ یہاں بھی بدستورِ سابق یوں سمجھنا چاہیے کہ سارے جہان کا اتفاق ہے کہ بعضے کاموں کو برا سمجھتے ہیں اور بعضوں کو بھلا۔ اگر یہ بات غلط ہوتی، تو یوں نہ ہوتا۔ ہاں اگر اختلاف ہے، تو اِسی کی تفصیل وتعیین میں ہے۔ یعنی کوئی کسی کو اچھا سمجھتا ہے، کوئی کسی کو برا۔ اگر ایک مسلمانوں کی باتوں کو اچھا جانتا ہے، تو دوسرا اُن پر طعن کرتا ہے اور نصرانیوں کو مانتا ہے۔ اگر ایک سراوگیوں (۱) کے طرز وانداز کو پسند کرتا ہے، تو دوسرا بشنویوں (۲) کا دم بھرتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، پر سب کے سب کسی بات کے اچھے ہونے اور کسی کے برے ہونے کے قائل ہیں۔

القصہ، اِس اختلاف سے بہت اچھی طرح یہ ثابت ہوا کہ اِس پر سب کا اتفاق ہے کہ بعضے کام اچھے اور بعضے برے ہیں۔ ورنہ یہ اختلاف ہی کیوں ہوتا؟ سو ہم کو اِس جگہ فقط اتنی ہی بات سے مطلب ہے۔ باقی رہا یہ اختلاف، سو اِس کا فیصلہ خدا کو منظور ہے، تو آگے کیا جائے گا۔

مع ہذا، ہم اِس عالم میں جس چیز کو نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں، تو ایک حکمتوں کا مجموعہ نظر آتا ہے۔ پر بمنزلہ آلات کاریگروں کے جو ہے، سو اُس سے کوئی نہ کوئی غرضِ خاص متعلق ہے کہ اُسی کی کمی زیادتی پر اُس چیز کا کمال اور نقصان منحصر ہے۔ گو اور کار اُس سے بخوبی نکلتے ہوں۔ مثلاً: بسولے سے اصل مقصود لکڑی کا تراشنا ہے۔ سو اِس بات میں اگر وہ اچھا ہے، تو اچھا ہے۔ اور اگر اُس کا لوہا زم ہو اور اُس کی آب (۳) تیز نہ ہو، یا اُس کا خم اور چوڑاؤ جیسا چاہیے، ویسا نہ ہو، تو اُس بسولے کو ناقص

---

(۱) ہندوؤں کا ایک فرقہ جو جین مت کا پیروکار ہے۔

(۲) ہندوؤں کا ایک فرقہ جو وشنو جی کو مانتا ہے۔

(۳) آب: کسی ہتھیار، اوزار کی دھار۔

کہنے لگیں۔ اگر چہ اُس سے مونگری اور ہتھوڑی اور لٹھ (کے بنانے) کا کام بخوبی نکل سکتا ہو۔

اب غور کیجئے کہ گھوڑے پر۔ اگر چہ مثل گدھے کے گون لاد سکتے ہیں اور مثل گائے بکری کے اُس کو ذبح کر کے کھا سکتے ہیں اور اُس کا دودھ پی سکتے ہیں۔ پر ان چیزوں کے ہونے نہ ہونے پر کچھ اُس کی بھلائی اور برائی اور کمال و نقصان موقوف نہیں۔ جس چیز پر اُس کی خوبی اور برائی منحصر ہے، وہ اُس کی رفتار ہے۔ اگر اُس میں اچھا ہے، تو اچھا ہے۔ اور اُس میں بُرا ہے، تو برا ہے۔ دودھ کی زیادتی اور گوشت کی فربہی اور بوجھ اٹھانے کو کوئی نہیں دیکھتا۔ اِسی طرح گائے بھینس سے مقصودِ اعظم دودھ ہے، اُن کی تیز رفتاری اور قدم بازی اور بارکشی پر کسی کو نظر نہیں۔ گلاب کی خوش بو اور رنگ پر مدارِ کار ہے، ذائقے سے کچھ غرض نہیں۔ اور آنب (آم) کے ذائقے سے سروکار ہے، رنگ اور خوش بو سے چنداں مطلب نہیں۔ کتاب کو انسان، گو تکیہ بنا سکتا ہے، پر غرضِ اصلی پڑھنا ہے۔ کپڑوں کو جلا کر روٹی پکا سکتے ہیں، لیکن اصل مطلب پہننا ہے۔

القصہ، ہر چیز سے ایک مقصودِ اہم اور مطلب اعظم ہے کہ اُس پر اُس کی بھلائی برائی منحصر ہے۔ اِسی طرح انسان کو بھی سمجھئے۔ پر وہ بات جس پر اُس کی بھلائی برائی موقوف ہے، وہ کیا ہے؟ یہ کم فہم اپنی فہم نارسا کے موافق عرض کرتا ہے۔ اگر وہی ہو، تو فبہا۔ ورنہ جو اور سب صاحبوں کے نزدیک قرار پائے، وہ سہی۔ مجھے کیا انکار ہے؟۔ کیوں کہ جو میرا مطلب ہے، وہ اِس سے نہ سہی، اُس سے نکل آئے گا۔

عقل حاکم اور قوتِ عملیہ محکوم ہے

الغرض، فہم نارسا میں اِس کم فہم کے یوں آتا ہے کہ انسان ایک

معجونِ مرکب ہے کہ چند مفردات سے اسے ترکیب دے کر بنایا ہے:
اول تو عقل۔ جو سب میں جزوِ اعظم ہے۔ دوسرے شوق، یا خوف۔
تیسرے ارادہ اور اختیار۔ چوتھے قدرت اور طاقت۔ پانچویں یہ ہاتھ،
پاؤں، آنکھ، ناک وغیرہ۔ کوئی ایسا فردِ بشر نہیں کہ جس میں یہ پانچ باتیں
نہ ہوں ہاں کمی زیادتی کا فرق ہوتا ہے۔ اور اگر کسی میں نہ ہوں، تو وہ
انسان نہیں، تصویرِ انسان ہے۔

سو عقل سے غرضِ اصلی نیک و بد کی تمیز اور بھلے برے کو پہچاننا
ہے۔ اور شوق کا کام بھلی بات کی طرف ارادے کا ابھارنا ہے۔ اور خوف
کا کام بری بات سے ارادے کا ہٹانا۔ اور ارادے کا کام قوت سے خدمت
لینا۔ اور قوت کا کام ہاتھ، پاؤں سے بیگار لینی۔ مگر اِن سب کی اصل دو
باتیں ہیں: ایک تو وہی عقلِ مذکور۔ دوسری وہ جو ہر کہ جس سے عمل
ہو سکے۔ تو اخیر کی چار باتیں اِسی غرض کے لیے ہیں۔ اِسی لیے اُن سب
کو ملا کر ہم ایک نام، یعنی قوتِ عمل تجویز کرتے ہیں۔

بالجملہ عقل اور قوتِ عمل میں رابطہ، حاکم اور محکوم کا سا ہے کہ حاکم
بالادست، اعنی خالقِ عالم نے اول کو حاکم اور دوسرے کو محکوم بنا دیا ہے۔
اور اگر کبھی قوتِ عمل، خواہش خلافِ عقل کے تغلب کے سبب، عقل کی تعمیلِ
احکام میں قصور کرے، تو عاقلوں کے نزدیک اِس عقل کی درماندگی اور
نفع کا حاصل نہ ہونا اور نقصان کا پہنچنا لازم آئے گا، منصبِ حکومت نہیں
جاتا رہا۔

اب سنیے! کہ جب عقلِ مفرد کا کام تمیز و تعیین نیک و بد ٹھہرا، اور قوتِ
عمل کا کام عمل کرنا، تو اول کی حکومت اور دوسرے کی محکومی کے لحاظ
سے مجموعۂ مرکب کا کام نفع کے کام کرنا اور نقصان کے کاموں سے بچنا
ٹھہرا، تو اِس صورت میں بے شک بعضے کام بھلے اور بعضے برے ہوں

گے۔ ورنہ عقل کس کو تمیز کرے گی اور قوتِ عمل کس بات میں عقل کی تابع داری کرے گی؟۔

ایک دل چسپ مثال

اِس جگہ سے ایک لطیفہ معلوم ہوا۔ وہ یہ ہے کہ قوتِ عمل عقل کے سامنے، بمنزلہ قلم کے کاتب کے آگے، یا بمنزلہ بسولے کے بڑھئی کے مقابلے میں ہے۔ تو جیسے قلم، یا بسولا اپنے لیے کچھ نہیں کرتے۔ نفع نقصان اُن کے کاموں کا جو کچھ ہے، کاتب، یا بڑھئی کو پہنچتا ہے۔ اور اگر کسی کام میں قلم ٹوٹ جاتا ہے، یا بسولا جھڑ جاتا ہے، تو اول وہ ایسے کام ہوتے ہیں کہ جو مقصودِ اصلی، قلم اور بسولے سے نہیں۔ ہاں مقصودِ اصلی کے حاصل کرنے میں البتہ فی الجملہ نقصان پیش آتا ہے۔ مع ہذا، دونوں صورتوں میں عاقلوں کے نزدیک بڑھئی اور کاتب ہی کا نقصان ہے۔ قلم اور بسولے کا عقل کے نزدیک کچھ نقصان نہیں۔ کیوں کہ نفع، نقصان بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ راحت و رنج سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ قلم اور بسولا اِن دونوں سے پاک ہیں۔

اِسی طرح قوتِ عمل جو کام کرتی ہے، حقیقت میں اپنے لیے نہیں کرتی؛ بلکہ اصل میں جسم (۱) عقل کا، یا جان کا - کہ جس کے سامنے عقل بمنزلہ وزیر، مشیر کے ہے - نفع، نقصان ہوتا ہے۔

الغرض، طرفین میں نے اِس طرح کا رابطہ مستحکم ہے کہ ہر ایک کو دوسرے کا اثر پہنچتا ہے۔ قوتِ عمل اور اُس کے توابعین، یعنی بدن کے اجزاء پر تو عقل اور جان کی کم سے کم حکومت کا اثر پڑتا ہے۔ یعنی قوتِ عمل عقل کے اشاروں پر چلتی ہے۔ جیسے قلم پر کاتب کا یہ اثر پڑتا ہے کہ

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں "جسم" کی جگہ پر "تمام" کا لفظ ہے، جو زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے۔

بے اختیار ہلنے لگتا ہے۔ اور کبھی اِس سے زیادہ بھی ہوتا ہے۔ جیسے غصے کے وقت چہرے کا تمتمانا اور آنکھوں کا سرخ ہو جانا۔ اور خوف کے وقت تھرتھرانا اور رنگ کا اڑنا۔ غور سے دیکھیئے تو یہ اثر کچھ فرماں برداری کی قسم میں سے نہیں ہے؛ بلکہ یہ تعلق اور رشتہ داریٔ پنہانی کا اثر ہے، حکومت کا نہیں۔ حکومت کے واسطے ارادہ لازم ہے۔ اس کی تو ایسی مثال ہے، جیسے کوئی لرزتے ہوئے ہاتھ میں قلم پکڑے، تو بے شک وہ قلم بھی اُسی طرح ہلے گا۔ مگر یہ اُس قسم کا ہلنا نہیں کہ لکھتے وقت اُس کو ہلاتے ہیں۔

اسی طرح قوتِ عمل کی جانب سے بھی عقل اور روح کو دو طرح کا اثر پہنچتا ہے: ایک تو وہی نفع، نقصان کہ جس کے لیے جان و عقل کی قوتِ عمل پر حکمرانی تھی۔ دوسرے وہ رنج و راحت، جو کیفیاتِ بدنی سے بے اختیار عقل و روح کو حاصل ہوتے ہیں۔ پاخانہ، پیشاب، میل، کچیل کے وقت جو نفیس طبعوں کو کدورت اور بخار و دردِ سر وغیرہ میں جو روح کو کلفت ہوتی ہے اور بدن کی صفائی کی لذت اور عافیت کی راحت، سب اِسی قسم سے ہیں۔ اِن سب صورتوں میں عقل و روح کی حکومت کو کچھ دخل نہیں۔

بالجملہ، جیسے دو قسم کے اثر عقل و روح سے قوتِ عمل کی جانب آتے ہیں، اسی طرح دو قسم کے نفع، نقصان اِس طرف سے عقل و روح کو پہنچتے ہیں۔ ماسوا اِس کے عالم میں جس طرف نظر ڈالتے ہیں، اختلافِ طبائع اِس قدر نظر آتا ہے کہ اختلافِ مذاہب بھی اُس کے سامنے گرد ہے۔ ایک چیز اگر ایک کے حق میں موجبِ حیات ہے، تو دوسرے کے لیے وہی سامانِ ممات ہے۔ جو ہوا کے دم بھرتے ہیں اور سانس لے کر جیتے ہیں، پانی سی نفیس چیز میں ــ کہ جس کا قطرہ قطرہ، حیواناتِ ہوائی کے حق میں بھی گوہرِ بے بہا ہے ــ تھوڑی سی دیر میں غرقِ آب، فنا

ہو جائیں۔ اور مچھلی وغیرہ دریائی جانوروں کی ہوا میں دو چار ساعت میں جان ہوا ہو جائے۔

الغرض، اگر ایک شی ایک کے لیے نافع ہے، تو دوسرے کے واسطے وہی مضر ہے۔ (۱) ہر ایک کے نافع اور مضر جدا جدا ہیں۔ اِس قیاس پر روح اور عقل کے نافع اور مضر بھی بلاشبہ جدا ہوں گے۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی، تو اب اِس ناقص الفہم کی ایک اور بھی گذارش ہے۔ بہ غور سنیے!۔

طبِ روحانی اور امراضِ باطنی

جنابِ من! ہم دیکھتے ہیں کہ جو چیز کسی کے حق میں خدا نے اول سے نافع پیدا کی ہے، وہ اُس کی دعوتِ (رغبتِ) طبع ہوتی ہے۔ اور کسی سبب خارجی سے اُس سے متنفر ہو جائے، تو اُس کا اعتبار نہیں۔ اِسی طرح جو چیز کسی کے لیے خدائے علیم نے موجبِ نقصان بنائی ہے، اُس سے بالطبع نفرت ہوا کرتی ہے۔ اور کسی عارضے کے باعث اُس طرف کو رغبت ہو، تو وہ قابلِ اعتبار نہیں۔ مثلاً: روٹی، پانی انسان اور سوا اُس کے اور حیوانات کے حق میں نافع ہیں۔ بدن کا قیام اور بقائے قوت اور استطاعتِ عمل اِسی پر منحصر ہے۔ تو دیکھیے کہ کس قدر اِس کی رغبت ہے؟۔ اور اگر بخار، یا اور بیماری کے باعث اِن سے نفرت ہو جائے، تو اِس سے رغبتِ اصلی زائل نہ ہو جائے گی۔ اِسی طرح پھوڑے، دُنبل کی کُلن (۲) اور خارش کی نوچ میں اگر کسی کا اپنے بدن کے تراشنے اور کھال کے نوچنے کو بے اختیار جی چاہے، تو اِس سے نفرتِ اصلی اور تکلیفِ

---

(۱) مطبع بحر العلوم لکھنؤ کے نسخے میں یہاں لفظ "مفید" موجود ہے، جو یقیناً سہوِ کاتب ہے۔

(۲) کُلن: درد، زخم کی ٹیس۔

ذاتی - جو بہ سبب اس کے ضرر بدن اور نقصانِ تن کے اِن دونوں سے ہر کسی کو ہے - جاتی نہ رہے گی؛ بلکہ اطباء اِس رغبتِ بے محل اور نفرتِ بے موقع کو بھی مثلِ بخار، دردِ سر وغیرہ کے ایک مرضِ جداگانہ سمجھ کر، تا مقدور اُس کے زوال کے خیال میں رہتے ہیں۔

اِس تقریر سے مثلِ طبِ بدنی کے ایک طبیبِ (طبِ) روحانی کا بھی پتہ ملا۔ عجب نہیں کہ دلِ حق بے شرح وبسط قولِعدِ طبِ روحانی ہی کو کہتے ہوں۔ کیوں کہ حاکمِ علی الاطلاق خدائے بے نیاز کی حکومت کے سامنے گو عقلِ بے مقدار کا یہ حوصلہ نہیں کہ چون وچرا کرے۔ کیوں کہ عقل کی حکومت اپنے ماتحت پر ہے۔ خدائے والا شان کے سامنے عقل کا اِس سے زیادہ مرتبہ نہیں کہ جیسے قاضی، مفتی بادشاہ کے بنائے ہوئے حاکم ہوتے ہیں، یہ بھی ایک بنائی ہوئی حاکم ہے۔ پر اُس کی متانت اور دانائی سے یہ بعید ہے کہ عقل کو اپنی طرف سے اپنی مخلوقات پر حاکم بنائے اور ہر باب میں قوانینِ حکم رانی عطا فرمائے۔ (مگر) جب وہ کسی قضیے میں اُن قوانین کے موافق حکم لگائے، تو اُس کے خلاف اور کسی کے ہاتھ کہلا بھجوائے۔ اِس صورت میں بے شک اگر خدا کی طرف سے کوئی حکم آتا ہوگا، تو اُسی کے کرنے نہ کرنے کا آتا ہوگا کہ جسے عقلِ صائب اور ذہنِ ثاقب، نافع، یا مضر بتلائے اور اُس کے کرنے نہ کرنے کی سوجھائے؛ بلکہ غور سے دیکھیے تو عقل ایک جامِ جہاں نما یا دور بیں، خورد بین ہے کہ اُس سے ہر شی کی حقیقتِ اصلی اور فرقِ مراتب اُن کا معلوم ہوتا ہے۔ اور ہر عمل کی ماہیت اور اصل کو واشگاف کر کے بتلا دیتی ہے۔

اِس صورت میں عقل کچھ اپنی طرف سے حکم نہیں کرتی؛ بلکہ ہر کسی کی پیشانی پر تجویزِ خداوندی اور حکمِ الٰہی، یعنی نافع ہونا، یا مضر ہونا - جو اُس شی کی نسبت لکھا ہوا ہے - لکھا دیکھ کر اطلاع کر دیتی ہے۔ پر ہر عقل کو نہ یہ

صفائی ہے کہ ہر بھلا برا جدا جدا کر دے، اور نہ رسائی ہے کہ ہر دور و نزدیک کی باتوں کی خبر دے۔ اِس جگہ عقلِ کامل چاہیے۔ طبِ بدنی کے قاعدے بھی تو ہر کس و نا کس نے دریافت نہیں کیے۔ نہ بقراط، سقراط، افلاطون، اَرسطو، ہوں، نہ یہ باتیں معلوم ہوں۔ طبِ روحانی تو بہ طور لطافتِ روح کے، بہ نسبت بدن کے طبِ بدنی سے کمال درجے کو لطیف ہوگی، وہ ہر کسی سے کاہے کو دریافت ہو سکے گی؟ سو اگر کسی شخص کا کامل ہونا طبِ روحانی میں کسی طرح ثابت ہو جائے، تو اُس کے نسخۂ تجویز کردہ میں کمی بیشی ایسی ہی بے جا ہو گی، جیسے کسی کامل طبیبِ جسمانی کی بات میں ہم کو تم کو دخل دینا؛ بلکہ اِس سے بھی زیادہ۔ کیوں کہ طبِ جسمانی کا کمال چنداں کمال نہیں۔ اور طبِ روحانی کا کمال تو کمال، حصول بھی ہر کسی کو محال ہے۔

ہاں، اگر کوئی طبیب کسی کو شربتِ بنفشہ، یا خمیرہ بنفشہ مرکبات دواؤں میں سے بتلائے اور وہ مرکبات اُس کو میسر نہ آئیں، تو لازم ہے کہ اُس کے مفردات کو بہم پہنچائے۔ اور اُس کے بنانے میں آگ، پانی، برتن وغیرہ جس جس چیز کی ضرورت پڑے، سب فراہم کر کے اُس دوائے مرکب کو تیار کرے۔ اور اِس سے نہ ڈرے کہ طبیب نے فقط خمیرہ بنفشہ ہی بتلایا تھا، اور اِس بکھیڑے کے کرنے کو نہیں کہا تھا۔ کیوں کہ اُس کا خمیرہ بنفشہ کو بتلانا اِس سارے بکھیڑے ہی کا بتلانا ہے۔ (۱) اِس کے کرنے میں کچھ اِس کے کہے سے کمی بیشی نہیں۔ اِسی طرح کوئی طبیبِ روحانی اگر ایسی بات بتلائے کہ اُس کا ہونا بہت سے سامان پر موقوف ہو، تو اُس سامان کا فراہم کرنا، کچھ کمی بیشی میں داخل

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملہ قدرے مختلف ہے: "کیوں کہ اُس کا خمیرہ گاؤزبان، یا مرواریدکا بتانا اُس سارے بکھیڑے ہی کا بتانا ہے۔" (ص: ۱۰۰، انبیاء علیہم السلام روحانی اطباء ہیں...)

نہیں ؛ بلکہ اِس سامان کا کرنا اُسی کے حکم کا بجا لانا ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس جیسے طبیب کے کہے کو یاد رکھنا، یا لکھ لینا، کچھ کمی بیشی میں داخل نہیں ؛ بلکہ کمالِ متابعت کی نشانی ہے، ایسے ہی طبیبِ روحانی کے کہنے کو یاد رکھنا، یا لکھ لینا کمی بیشی میں شمار نہ ہوگا۔ اِس بات کو یاد رکھنا چاہیے، کہ بہت کار آمد ہے۔ اور جو کبھی دین والے بابت کمی بیشی کے آپس میں تکرار کریں، تو حق پرستوں کو لازم ہے کہ اِس قاعدے کے موافق اُن کا فیصلہ کر دیں۔ اگر وہ دین اصل سے حق ہے، تو بے شک ایسی کمی بیشی کے سبب، سب قسم کی کمی بیشی غلط ہوگی۔

الحاصل، بعد ذہن نشین کرنے اِس بات کے - کہ درمیانِ عقل اور قوتِ عمل کے ایک ایسا رابطہ ہے کہ جس کے سبب عقل و روح کو قوتِ عمل سے نفع نقصان پہنچتا ہے - یہ بات ثابت ہوئی کہ بہت سے اعمال عقل و روح کو مضر ہیں اور بہت سے نافع۔ اِسی کا نام بھلائی برائی ہے۔ اور یہ بھی مبنیٰ دراصل طب کا ہے۔ بدن کے نافع، مضر کو پہچاننا طبِ بدنی ہے۔ روح کے نافع، مضر کو جاننا طبِ روحانی ہوگی۔

اِس جگہ سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ بھلائی برائی ہر شی کی ازلی (۱) ہے۔ اور دینِ حق کے کرنے نہ کرنے کی باتیں وہی ہوں گی، جو عقلِ صاف اور روحِ پاک کو اُس کی رغبت، یا اُس سے نفرت ہو۔ مگر یہ ہمارا تمہارا ذکر نہیں۔ ہم تو - جیسے بخار والا کھانے سے متنفر ہو جاتا ہے - غذائے روح سے متنفر ہیں۔ اور مثل خارشیوں اور دنبل والوں کے اُس کے مضرات کی طرف مائل۔ اور یہ بات ہر کوئی جانتا ہے کہ سچی بات کو دل ایسا قبول کرتا ہے کہ جیسے صحیح سالم آدمی کا معدہ مٹھائی کو قبول کرتا ہے۔ اگر چند

---

(۱) مطبع بحر العلوم کے نسخے میں "ازلی" کی جگہ "ارزانی" کا لفظ ہے، جو یقیناً سہو ہے۔ صحیح ازلی معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ مطبع قاسمی کے نسخے میں ہے۔

کھانے کھا کر مٹھائی کھا بیٹھے، تو معدہ اپنی کشش پنہانی سے مٹھائی کو ایسی طرح نیچے کھینچ لیتا ہے، جیسے مقناطیس لوہے کو۔ تصدیق اِس بات کی وقت، قے کے ہوتی ہے۔ کیوں کہ اگر ایسی صورت میں کسی کو قے کا اتفاق ہوتا ہے، تو کھانے کی ترتیب کے لحاظ کے برعکس مٹھائی سب کے بعد نکلتی ہے۔ حالاں کہ قیاس یوں چاہتا تھا کہ سب سے اول نکلتی۔ اِس لیے ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ اگر چند آدمی کامل العقل ایک طبیعت کے، ایک زمانے میں ایسے حال میں ہوں کہ اُن کو کسی ہندو، مسلمان، نصاری، یہود وغیرہ سے اتفاقِ ملاقات نہ ہو، اور نہ اُن کی راہ ورسم میں سے کوئی بات اُن کے کان پڑے۔ اور اتفاقات سے کوئی خواہش، خلافِ عقل بھی اُن کو پیش نہ آئے، ماسوا اِس کے جو اسبابِ غلط فہمی ہوں، اُن کے رہ زن نہ ہوں، تو وہ بے شک موافق تمیزِ عقل اور ہدایتِ دانش کے اپنے لیے ایک راہ ورسم مقرر کریں۔ اور بالیقین وہ سب کے سب ایک ہی طریق پر ہوں گے۔ ہاں اگر زمانہ ایسے لوگوں کا مختلف ہو، یا طبیعتوں میں فرق ہو۔ اور اختلافِ طبائع اور تفاوت کا زمانہ بھی قرار واقعی ہو، تو ہو سکتا ہے کہ برقیاس غذائے بدن کی ایسی مرغوبات میں - کہ جو زائد اصل غذا سے ہوں - کچھ اختلاف واقع ہو۔ سہولتِ تفہیم کے لیے غذائے روحانی میں سے اصل غذا کی اقسام کا "اصول" اور زائد (کا) "فروع" نام تجویز کر کے تفصیل اِس اجمال کی بہ قدرِ مناسب، موافق اپنی فہم نارسا کے گذارش کرتا ہوں۔

اطبائے روحانی

جنابِ من! جیسے غذائے بدنی میں گیہوں کی روٹی اور میٹھا پانی اصل ہے۔ اور باقی اقسام: مٹھائی، کھٹائی، چاول، میوہ جات اور بیاریوں کی

دوائیں زائد اور فرع ہیں۔ یہاں تک کہ گیہوں کی روٹی اور مثلاً میٹھے پانی کے مرغوب ہونے سے کوئی فردِ بشر سوائے بیمار کے خالی نہ ہوگا۔ اور باقی اقسام میں بہ اعتبارِ طبائع اور اختلافِ موسم اور فرقِ عمر اور تفاوتِ امراض کے اتنا کچھ تفاوت ہے کہ ٹھکانا نہیں۔ کسی کو میٹھا، کسی کو کھٹا، کسی کو پلاؤ، کسی کو زردہ، کسی کو انگور، کسی کو کھجور، کسی کو آنب، کسی کو گنا۔ اور کسی زمانے میں سوہن حلوا اور سہاگ سونٹھ اور کسی وقت میں فالودہ اور اِملی اور فالسے وغیرہ کا شربت مرغوب ہوتا ہے۔ لڑکپن میں ماں کے دودھ سے کام چلتا ہے، بڑھاپے میں حلوائے بے دودھ سے کام نکلتا ہے۔ اور کسی مرض میں کوئی دوا موافق آتی ہے اور کسی میں کوئی۔

اِسی طرح اگر غذاء و دوائے روحانی میں بعد اصول کے فروع میں تفاوت ہو، تو کچھ عجب نہیں۔ مگر بدن اور روح میں چند فرق ایسے پڑ گئے ہیں کہ جس کے سبب سے ایک دوسرے پر ہر بات میں قیاس نہیں کیا جاتا۔ ایک تو یہ کہ بدن اربع عناصر سے مرکب ہے۔ سو اِن میں سے جون سی خِلط کے غلبے کا زمانہ آئے، اُس میں خلط کے مغلوب کرنے کی غذائیں مرغوب ہونی چاہئیں۔ اِسی لیے گرمیوں میں شربت اور فالودہ اور جاڑوں میں سوہن حلوا وغیرہ مرغوب ہوئے۔ سو، برس دن میں ہر خلط کے فی الجملہ ترقی کا زمانہ آجاتا ہے۔ اور پھر کارخانہ بدل جاتا ہے۔ بہ خلاف روح کے کہ وہ اِن اربع عناصر سے مرکب نہیں۔

بدن کا اربع عناصر سے مرکب ہونا بھی باوجود اتنے ظاہر ہونے کے طبیبوں ہی کے طفیل سے معلوم ہوا۔ ہمیں، تمہیں جیسا معلوم ہوتا ہے، معلوم ہے۔ روح۔ جو ایسی مخفی چیز ہے کہ باوجود اِتنے پاس ہونے کے معلوم نہیں۔ اُس کی ترکیب ہر کس و ناکس کیوں کر جانے اور اُس کا اختلافِ موسم بجز روحانیوں کے کون پہچانے؟۔

دوسرے یہ کہ ہر زمانے میں الّا ماشاء اللہ اکثر بدن صحیح و تندرست ہوتے ہیں اور کم مریض۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ بہ خلاف ارواح کے کہ وہ اکثر مریض اور کم صحیح نظر آتی ہیں۔ اپنے زمانوں کا تو حال آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ اکثر آدمی موٹی موٹی باتوں میں۔ کہ جو سب اُس کے بھلے برے کو جانتے ہیں۔ جان بوجھ کر خلافِ عقل، عمل در آمد رکھتے ہیں۔ اور جو ایسے عیب ہیں کہ مثل تپِ دق کے اور کو تو کیا، خود اُسے بھی نہ معلوم ہوں، اُس کا تو کیا ذکر ہے؟ اُن کو حکیم ہی پہچانے، تو پہچانے۔ اور پہلے زمانوں کا حال بھی ایسے ہی سنتے چلے آتے ہیں۔ اور مرض کے وقت اپنی مرغوبات کی طرف رغبت نہیں رہتی۔ جب تک کہ پھر خدائے کریم صحت نہ عنایت فرمائے۔ اور اکثر ارواح کا حال یہ ہے کہ پیدائش سے امراض ہی میں مبتلا ہیں۔ صحت کا نام ہی سنے جاتے ہیں، خدا جانے کیسی ہوتی ہوں گی؟۔ سو یہ اپنی مرغوبات کو کیوں کر جانیں؟ ہاں اگر کوئی ایسا کامل کہ جس کی روح کی صحت اور عقل کی سلامت ہمیں کسی دلیل سے ثابت ہو جائے۔ اور وہ مرغوبات، غیر مرغوبات کی تفصیل بتائے، تو کیوں نہیں؟۔

مع ہذا، ظاہر کی نعمتوں میں بھی تو بعد استعمال ہی کے اُن کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے۔ اور جن چیزوں کی لذت سے واقف ہی نہیں۔ نہ کبھی برتا، نہ کبھی اُن کا ذائقہ سنا، تو اُن کی طرف کسی کو رغبت نہیں ہوتی۔ سو دین کی باتوں کے ذائقے سے اکثروں کو آنکھ کھول کے آج تک کبھی خبر بھی نہ ہوئی۔

القصہ، اگر کسی کو بندے کی تقریرِ سابق سن کر یہ جی میں سمائے کہ جب دینِ حق، مرغوبِ طبیعت کا نام ٹھہرا، تو جس طرف ہماری طبیعت لے چلے گی، چلیں گے، تو یہ اُن کی عقل کا قصور اور من جملہ امراضِ

ارواح کے ہے۔ بندے کی تقصیر نہیں۔ یہ کم عقل اگرچہ عقل سے بہرہ (۱) نہیں رکھتا، پر چوں کہ اِس تحریر و تقریر میں ہر دم خدا کی طرف ملتجی ہے، (اِس لیے) امیدوار ہے کہ یہ تقریر اکسیر نہیں، تو بالکل خاک بھی نہ ہوگی۔ ع

دِوانا ہوں، ولیکن بات کہتا ہوں ٹھکانے کی۔

پر جیسے کاملوں سے امیدوارِ کلمۂ خیر، یا خواست گارِ تکلیفِ اصلاح ہوں، ایسے ہی دوسرے صاحبوں سے یوں ملتجی ہوں کہ خدا کے لیے اگر میرا کہا مانیں، تو بے سوچے سمجھے اعتراض بھی نہ کریں۔

نسخِ شرائع

تیسرے یہ کہ امراضِ بدنی میں سے اور ہی امراض بیشتر عالم میں واقع ہوتے ہیں اور وبا کے آنے کا اکثر اتفاق ہوتا ہے۔ اور امراض روحانی میں قطع نظر خاص خاص مرضوں کے۔ مثل: کینہ، حسد، بخل، تکبر، خود پسندی وغیرہ کے اور جو اُن کے لوازم اور آثار میں سے ہیں۔ وہ مرضِ عام، جن کو بائے روحانی کہیے، اکثر عالم رہتے ہیں۔ تصدیق اِس بات کی اگر مدِ نظر ہے، تو جس قدم کو چاہیے، دیکھ لیجیے کہ شادی غمی اور سوا اِن کے اور معاملات میں ایسی ایسی رسوم و قیود کے پابند ہیں کہ خود اُن کے نقصانوں کے دل و جان سے مُقِر ہیں۔ اور پھر اُن پر مصر ہیں۔

علی ہٰذا القیاس، ہر فرقہ ایک جدے ہی عقائد پر دل جمائے ہوئے بیٹھا ہے۔ سو، جہان کے سارے فرقوں میں سے اگر کسی کو حق پر قرار دیں، تب بھی اکثر لوگ باطل ہی پر نکلیں گے۔ اِسی طرح ہر قوم کی بعضی عادات ایسی خلافِ عقل ہیں کہ اُن کے خلافِ عقل ہونے میں کسی کو

---

(۱) بہرہ: حصہ، قسمت۔ بہرہ رکھنا: حصہ دار ہونا۔

خلاف نہیں۔ ہندوستان کے رانگھڑ، گوجر اور افغانستان کے کوہستانیوں اور عرب کے بدوؤں میں چوری، قزاقی اِس درجے کو مروج ہوئی ہے کہ رواج کی رو سے موجبِ طعن و تشنیع نہیں۔ رنڈیوں کی قوم میں زنا کی یہ ترقی ہوئی ہے کہ معیوب ہونا تو در کنار، اُس کو اپنا ہنر سمجھتی ہیں۔ بعض قوموں میں شراب خوری اور بے پردگی اور بے ناموسی کی یہ نوبت پہنچی ہے کہ اِس کے باعث سیکڑوں رنجِ پنہانی اٹھاتے ہیں، پر زبان پر نہیں لاتے۔ اِنھون (۱) میں بخل اور بزدلی اِس حد کو پہنچی ہے کہ حد و حساب نہیں۔

الغرض کہاں تک گنایئے! "مشتے نمونہ از خروارے" عاقلوں کو اتنا بھی پتہ بہت ہے۔ غافلوں کا ہزاروں داستان سن کر بھی کان گرم نہ ہوگا۔ اِسی طرح پہلے زمانوں کا حال سنتے ہیں کہ کوئی قوم کسی بلا میں مبتلا تھی اور کوئی فرقہ کسی فساد کی باتوں میں پھنسا ہوا تھا۔ اور بایں ہمہ ایک زمانہ دراز کے بعد عالم کا رنگ بہ اعتبار عاداتِ بد کے کچھ ایسا بدل جایا کرتا ہے، جیسے نواحِ سہارنپور کی آب و ہوا بہ نسبت سابق کے بدل کر ایسی ہو گئی ہے کہ اب اکثر وہ امراض پیدا ہوتے ہیں کہ جو کبھی پہاڑیوں (۲) میں سنا کرتے تھے۔ اور پہاڑ کی آب و ہوا اب وہ خوش آئند ہے کہ اور لوگ اگر مول ملے، تو لے جائیں۔ مشہور ہے کہ تیرہویں صدی سے پیشتر جو خوبیاں تھیں، اب نہ رہیں۔ اور جو برائیاں نہ تھیں، اب دیکھنی پڑیں۔

القصہ، بہ لحاظ وجوہِ مذکورہ عجب نہیں کہ طبِ روحانی کی رو سے ہر زمانے میں ایک جدا نسخہ تجویز کیا جائے، یا ہر قوم کو ایک جدا معجون دی

---

(۱) مطبع بحر العلوم لکھنؤ کے نسخے میں "اِنھون" ہی ہے، مگر یہ سہو کتابت ہے، اصل میں یہ "ہنود" ہے۔ جیسا کہ مطبع قاسمی کے نسخے میں ہے۔

(۲) پہاڑنا: پہاڑ کے رہنے والے۔

جائے۔ تو یہ اختلافِ ادیان، عبادات میں ہو، یا معاملات میں (بہ) شرط آسمانی ہونے اُن ادیان کے، عجب نہیں کہ اِس وجہ سے ہو۔ اور کچھ دور نہیں کہ کسی زمانے کے چند احکام دوسرے زمانے میں موقوف کیے جائیں، اور اُن کے بدلے اور حکم دیے جائیں۔

عود الی المطلب

اب بات کہیں کی کہیں جا پڑی۔ اعمال کے حسن و قبح اور اُن کی بھلائی برائی کے ثابت کرنے میں اِس کج بیان کی تقریر یہ غلطاں پیچاں ہوئی کہ مطلب سے کوسوں دور جا پڑا۔ مگر الحمدللہ کہ خدائے کریم نے اپنے افضال سے بڑے بڑے مطالبِ عالی حل کرا دیے۔ اب پھر بر سر مطلب آتا ہوں۔ اور ایک دو اور دلیلیں اثباتِ حسن و قبح کی سناتا ہوں۔

اچھے اور برے اعمال کا مدار اخلاق پر

مہربانِ من! چار باتیں اخلاق میں سے ایسی ہیں کہ اُن کی بھلائی میں عالم کو ایسا اتفاق ہے، جیسا روزِ روشن کے ہونے اور رات کی اندھیری میں کسی کو کلام نہیں:

ایک، تو عدل و انصاف، یعنی حق والوں کے حقوق ادا کرنا۔

دوسری، دوسروں کے ساتھ احسان اور بھلائی کرنی۔

تیسری، متانت، یعنی سبک حرکت نہ ہونا اور بے فائدہ اور بے ہودہ کام نہ کرنا۔

چوتھی، نفاست اور پاکیزگی۔

سو یہ چار باتیں ایسی ہیں کہ اگر خدائے کریم کسی کو عنایت کرتا ہے، تو اور (لوگ) اُس کی تعریف کیا کرتے ہیں۔ اور وہ اپنے آپ فخر کیا

کرتا ہے۔ اور جس میں یہ اخلاق نہیں ہوتے، تو سب کے دلوں میں اُس کی طرف سے کشیدگی ہوا کرتی ہے اور سارا جہان اُسے برا کہا کرتا ہے۔ اور وہ خود ایسے لوگوں کا۔ جو موصوف بایں اوصاف ہوتے ہیں۔ بیش تر حسد کیا کرتا ہے۔ سو وہ حسد بہ ظاہر اِس وجہ سے ہوتا ہے کہ ایسے لوگ مرجع و مآب، مخدوم انام اور محبوبِ خلائق ہوا کرتے ہیں۔ پر واقع میں یہ ساری سوختگی اِن اوصاف ہی کی وجہ سے ہوا کرتی ہے۔ کیوں کہ اُن کی محبوبیت اور مخدوم ہونا بھی تو اِن ہی اوصاف پر موقوف ہے۔ بالجملہ، حاسد کو خبر ہو، یا نہ ہو، مگر اُس کے دل میں بھی اِن اوصاف کی خوبی ہوا کرتی ہے۔

اب کان دھر کر سنیے! کہ یہ چار باتیں کہنے میں تو چار ہیں، پر غور سے دیکھیے، تو اِن کا پھیلاوَ رشتۂ خیال کو بھی تنگ کیے دیتا ہے۔ کم تر ایسے مجمل مضمون ہوں گے کہ جن کی اتنی بڑی تفصیل ہو۔ سو مختصر مختصر اِس مشکل کو شرح کر کے بعد میں اِس کا نتیجہ عرض کروں گا۔

عبادات اور حقوقِ انسان، عدل میں شامل

جنابِ من! خدائے تعالیٰ کے حقوق و عبادات دلی ہوں، یعنی خدائے بزرگ کے برابر کسی کو نہ جاننا، اُس کو محبت سے ہر دم یاد رکھنا، اُس کے احسانوں کو نہ بھولنا، اُس کے آگے اپنے آپ کو ہر دم ذلیل و خوار سمجھنا، اُس سے ڈرتے رہنا، اُس کی رحمت سے ناامید نہ ہونا اور مثل اِس کے جو حال کہ اُس کی عظمت اور اپنی کم تری کے مناسب ہو۔ یا عباداتِ بدنی، یعنی سجدہ سجود وغیرہ۔ جو جو تشیوں کے کام خاص اُسی کی تعظیم کے لیے ہوتے ہیں۔ یا عباداتِ مالی، یعنی خدا کے محتاج بندوں کو خدا کے دیے ہوئے مال میں سے دینا، یہ تینوں قسم کی بندگیاں عدل و انصاف ہی میں داخل ہیں؛ بلکہ قسمِ اول سمجھنی چاہیے۔ کیوں کہ جب ہم خدا کی بنائی

ہوئی چیزوں کو خرید و فروخت وغیرہ کے سبب اپنی ملک تصور کر کے، اگر اُن کو کوئی ہماری خلافِ مرضی اپنے تصرف میں لائے، تو اُس کو ظلم سمجھتے ہیں۔ تو وہ مالک الملک کہ جو اِن کا اصل خالق ہے، بدرجۂ اولی مالک ہو گا؛ بلکہ ہماری، تمھاری ملک تو فقط مال ہی میں چلتی ہے، اپنے دل اور بدن اور بدن کے آلات: ہاتھ، پاؤں، آنکھ وغیرہ میں ملکِ مالکیت کی گنجائش نہیں۔ اسی لیے خرید، فروخت، ہبہ، وصیت، میراث وغیرہ اسباب، تملیک کے اُس میں جاری نہیں ہوتے۔ پر خدائے مالک الملک سب چیزوں کا مالک معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ سب اُسی کے بنائے ہوئے، عطا فرمائے ہوئے ہیں۔ اپنے پاس اِن کو ایک مستعار سمجھنا چاہیے۔ اِس صورت میں ہر چیز کو اِن تینوں قسموں میں سے اُسی کے کام میں لانا چاہیے۔ ورنہ انصاف کہاں، اور عدل کجا؟۔

اِسی طرح ماں، باپ، اولاد اور سوا اِن کے اور دور و نزدیک کی قرابتوں اور احباب کے ساتھ خوش معاملہ رہنا، یہ بھی من جملہ عدل اور انصاف اور ادائے حقوق کے گننا چاہیے۔ کیوں کہ وہ چیز -کہ جس کا نام حق ہے اور اُس کے ادا کرنے کو لازم اور واجب سمجھنا چاہیے- بعد تفتیش کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مبادلۂ احسان ہے، فقط اور کچھ نہیں۔ مشتری کے ذمے جو قیمت واجب ہو جاتی ہے، تو اِسی لیے ہو جاتی ہے کہ بائع نے اُس کے ساتھ بھلائی کی، اور اپنی چیز اُسے دے دی۔ اِسے بھی چاہیے کہ اُس کے ساتھ بھلا کرے۔ پر جو احسان کہ اپنی غرض کے لیے غرض کے اندازے کے موافق دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں، وہ اُس احسان کے ہم پلہ نہیں ہو سکتا، کہ جو بے غرض اور بے حساب ہو۔ اور اسی طرح احسانِ مالی، احسانِ جانی کے ہم سنگ تو کیا، پاسنگ بھی نہیں۔
اب احسانات والدین کو ایک طرف رکھیے اور احسانِ بائع کو دوسری

طرف رکھ کر دیکھئے اور تولیے، تا (تاکہ) معلوم ہو کہ احسانِ والدین اور اقارب اور احباب تھوڑا بھی اتنا کچھ ہے کہ احسانِ بائع اگر بہت ہی کچھ ہو، اُس کے سامنے کچھ نہیں۔ پھر جب حقِ بائع اس قدر واجب الاداء ٹھہرا کہ سب جانتے ہیں، تو حقوقِ مذکورہ کچھ اس سے بھی زیادہ ہونے چاہئیں۔ شاید اِسی لیے ہر قوم میں والدین کے ساتھ احسان کرنا ضروریات میں سے گنا جاتا ہے؛ بلکہ اِس حق کو اِس قدر بے پایاں سمجھتے ہیں کہ ممکن الاداء نہیں سمجھتے۔ اور اِسی طرح اقارب و احباب سے مروت کرنی ہر قوم میں محمود ہے۔ بالجملہ، اِس قسم کے معاملات سب، مثل ادائے حقوقِ اہلِ معاملات اور شرکاء کے داخلِ عدل و انصاف و ادائے حقوق ٹھہرے۔

بے لوث خدمت، احسان کا حصہ ہے

اِسی طرح شیریں زبانی، ہاتھ پاؤں کی خدمت، زبان کی سعی و سفارش، کچھ بے وجہ دینا، دلانا احسان کے ماتحت گنا جاتا ہے۔ کیوں کہ احسان کی حقیقت، راحت رسانی معلوم ہوتی ہے۔ سو اِن صورتوں میں دوسروں کو راحت کا پہنچنا اظہر من الشمس ہے۔

متانت و سنجیدگی

اِسی طرح غیرتِ حیا، پاسِ ننگ و ناموس، ترکِ واہیات اور نکمی عمر کا ضائع نہ کرنا، یہ سب متانت کی جزئیات سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ناپاکیوں، میل کچیل سے تن بدن، کپڑا، مکان پاک صاف رکھنا اور ناپاک چیزوں کے کھانے سے پرہیز کرنا، سب نظافت اور پاکیزگی کی تفصیل معلوم ہوتی ہے۔

بعض جانوروں کے گوشت حرام کیوں ہیں؟

سو حرمت بعضے جانوروں کی، مثل سُور کے، جو اکثر مذہبوں میں سنتے ہیں، گو کسی کو مثل نصرانیوں (۱) کے اب اُس کے موافق عمل در آمد نہ ہو، عجب نہیں کہ اِسی وجہ سے ہو۔ کیوں کہ نفیس طبعوں کو یہ کب گوارہ ہو گا کہ جن جانوروں کے گوشت پوست میں پاخانہ رچا ہوا ہو اور شب و روز اُس کی وہی غذا ہو، اُس کو شوق سے کھائیں اور مزے سے لے کر نگل جائیں؟ اور یہ بھی احتمال ہے کہ بہ وجہ متانت اِس کا کھانا معیوب سمجھا گیا ہو۔

شرح اِس اجمال کی یہ ہے کہ گرم غذا، کھانے والے کے مزاج کو گرمی کی طرف لاتی ہے اور سرد غذا، سرد بناتی ہے۔ علی ہذا، جو جو اثر غذا میں ہوتے ہیں، تھوڑے بہت کھانے والے میں سرایت کرتے ہیں۔ از بس کہ شجاعت اور مردانگی جان داروں کا کام ہے، درو دیوار سے مردانگی نہیں ہوتی، جان داروں کے گوشت کھانے والوں اور نہ کھانے والوں میں فرق ظاہر ہے۔ سو دانش مندانِ حقائق شناس سے یوں منقول ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ ہر جانور میں یہ غیرت ہے کہ اُس کے جوڑے پر اگر کوئی دوسرا ہم جنس جست کرتا ہے، تو یہ اُس سے بے تامل لڑ مرتا ہے۔ پر

---

(۱) اِس موقع پر حضرت مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہیؒ کا ایک مفید حاشیہ درج ذیل ہے:

"انگلستان اور امریکہ وغیرہ میں چوں کہ سوا سوّر کے اور جانور بہت کم ہوتے ہیں، اِس لیے وہاں کے لوگ بالعموم سوروں کو گھروں میں پالتے ہیں۔ دو حصے میں، یا تین حصے میں تو وہ خود رہتے ہیں اور باقی میں سوروں کے ڈربے بنالیتے ہیں۔ اور سوروں کو "گھر کی مرغی دال برابر" سمجھ کر خوب کھاتے ہیں۔ اور سور کے بالوں کے برش وغیرہ بنا کر دانت وغیرہ صاف کرتے ہیں۔ اور اس کی ہڈیوں کا زیور بنا کر عورتوں کو پہناتے ہیں۔ حالاں کہ سور کھانے کو اب تک انجیل میں سات جگہ حرام لکھا ہے۔ اور ایک دو جگہ یہ بھی لکھا ہے کہ سور خور کی نجات نہ ہو گی۔" (مولانا فخر الحسن، بحوالہ تقریر دل پذیر، مطبع قاسمی، ص: ۱۰۹، حیوانات کی حلت و حرمت کی وجوہ).

خنزیر، کہ ایسا بے غیرت ہے کہ اگر اس کے سامنے کوئی دوسرا خنزیر اس کی مادہ کو اپنے تصرف میں لائے، تو یہ کھڑا دیکھے جائے۔ تو بے شک موافق قاعدۂ غذا کے - جو ابھی مذکور ہوا- اِس کے کثرت سے کھانے والوں میں بھی یہ عیب سرایت کیا کرتا ہوگا۔ مع ہذا، "ہاتھ کنگن کو آرسی کیا چاہیے" عیاں راچہ بیاں۔ جو قوم اِسے کھاتی ہے، اُن کی غیرت و حمیت سب جانتے ہیں۔ متعصبوں کو گو یہ بات بری لگے گی۔ پر منصف، کھانے والا ہی کیوں نہ ہو، اِسے پسند ہی کرے گا۔

اِس سے ایک قاعدہ بہت عمدہ نکل آیا کہ جس جانور میں کوئی صفت خلاف ان خلاف اخلاقِ مذکورہ کے غالب ہوگی، تو اُس کا کھانا پسندیدۂ عقلِ سنجیدہ نہ ہوگا۔ اور اگر دو ہوں گے، تو اور بھی ناپسند ہوگا۔ علی ہذا القیاس۔ اِسی طرح اگر کوئی فعل ایک خُلق سے اِن چاروں میں سے تعلق رکھتا ہو، تو وہ اُسی کے موافق عمدہ گنا جائے گا۔ اور اگر دو، یا تین، یا چاروں سے مربوط ہے، تو اُسی قدر محمود ہوگا۔ پھر کمی زیادتیِ تعلق کا فرق دوسرا ہے۔ ماں باپ کیساتھ احسان کرنا- از بس کہ عدل و احسان دونوں سے تعلق رکھتا ہے- تو بہ نسبت غیر کے احسان کے زیادہ تر عمدہ ہوگا۔ ایسے ہی ایذائے والدین، بہ نسبت اوروں کی ایذاء کے اور بھی برا ہوگا۔ اِسی طرح خنزیر خوری، بایں وجہ کہ خلافِ نفاست ہی نہیں؛ خلافِ متانت بھی ہے، بہ نسبت نرے ناپاک خوروں کے زیادہ بری ہوگی۔

خودکشی کی حرمت

اور جو بعضے مضرات کا کھانا مثل زہر وغیرہ کے بعضے مذہبوں کے ممنوع ہے، تو عجب نہیں کہ خلافِ عدل سمجھ کر ممنوعات میں داخل رکھا ہو۔ کیوں کہ جب کسی غیر (کی) چیز کو بے اجازت اپنے تصرف میں

لانا اُسے خراب کر دینا، ظلم گِنا جاتا ہے، تو اپنی جان و تن کو بھی۔ جیسا ابھی گذرا ہے کہ اپنی ملک نہیں؛ خدائے مالک الملک کی مملوک ہیں۔ سو بلا اُس کی اجازت کے کوئی کام اِن سے لینا، یا اِنھیں خراب، برباد کر دینا اول درجے کا ظلم ہوگا۔ اور اپنی جان کے ہلاک کر دینے کی اجازت کا خدائے حکیم کی طرف سے ہونا، ہرگز قرینِ عقل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ جان و تن کے پیدا کرنے سے جو کام لیتے تھے، تلف کرنے میں وہ معطل ہو جائیں گے۔ تو گویا اپنا تلف کر دینا ایسا ہوگا، جیسے کسی کاریگر کے آلات کا بے وجہ توڑ ڈالنا۔ اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ یہ ظلم صریح ہے۔

خودکشی اور شہادت میں فرق

ہاں اگر خدا ہی کے فرمائے ہوئے کاموں میں جان جاتی رہے، تو یہ ایسا ہوگا کہ جیسے کوئی کسی کو اپنے پاس سے کوئی آلہ دے کر کچھ کام کرائے اور وہ آلہ اُس کام میں ٹوٹ جائے، تو اِس کو ظلم نہ کہیں گے۔ اِس طریقے پر اگر کسی دلیلِ کامل سے ہم کو اجازتِ خداوندی، پاکیزہ، اچھی خوبو کے جانوروں کے گوشت کے باب میں ثابت ہو جائے، تو اُس کا کھانا بھی ظلم نہ ہوگا۔ گو اِس بات کے سننے سے ہمارے ملک کے اُن لوگوں کے۔ جو اپنے مذہبِ قدیم سے واقف نہیں۔ ایک وقفہ کو کان کھڑے ہو جائیں گے۔ اور عجب نہیں کہ جاہلوں کو یہ گمان ہو کہ یہ کیسی پاپ کی باتیں کرنے لگا۔ پر مجھے کسی کی خوشی، ناخوشی سے کیا غرض؟ میں اپنے خیالاتِ پریشاں کو اہلِ انصاف کے سامنے عرض کر کے امیدوارِ تسلیم، یا خواست گارِ اصلاح ہوں۔ اگر پسند آئے قبول کریں، نہیں تو اصلاح میں تو کچھ مشکل ہی نہیں۔

بہر حال، گوشت کے کھانے، نہ کھانے کے معقول ہونے، نہ

ہونے پر احقر نے ایک جداگانہ کاغذ بھی سیاہ کیا ہے۔(۱) بعض احباب کے پاس موجود ہے "جو یندہ یابندہ" اگر کسی کو دیکھنا مدِ نظر ہو، تلاش کرلے۔ اب پھر بات کہیں کی کہیں پہنچی۔ اِس طرف سے قلم کو روک کر پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

مہربانِ من! جب یہ بات قرار پائی کہ اِن چار باتوں کے نیچے اِس قدر اخلاقِ حمیدہ داخل ہیں، تو اِن اخلاق کے مخالفات (مخالف اخلاق) کا بھی یہی حال سمجھنا چاہیے۔ جو باتیں کہ عدل و انصاف کے اقسام میں سے نہیں، اُن کے مخالف سب ظلم کے اقسام میں سے ہوں گے۔ علی ہذاالقیاس، جو باتیں کہ احسان اور متانت اور نفاست کے ماتحت ہیں، تو اُن کی مخالف باتیں بد خلقی اور سبک حرکتی اور گندگی طبع کے اقسام میں سے ہوں گی۔

القصہ، چار خُلق اچھے اور چار خلق برے تو اصل ہیں۔ اور باقی سب اُن کی فرع۔ اور بعد تجسّس کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اِن آٹھ اخلاق سے، کوئی خلق اچھا، یا برا باہر نہیں۔

اعمال واخلاق کے باہمی تعلق کی نوعیت

اب سنیے! کہ اعمال اور افعالِ اختیاری اخلاقِ دلی کے سامنے بعینہا ایسے ہیں، جیسے تخم کے آگے شاخ و برگ۔ بے شاخ و برگ کے، جیسے تخم پر پھل نہیں لگتا، ایسے ہی اِن اخلاقِ ہشت گانہ پر بے اعمال کے کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا۔ اِس تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ اِن اخلاق کو اپنے ظہور میں افعال کی ایسی ہی ضرورت ہے کہ جیسے تخم کو شاخ و برگ کی

(۱) اس سے اشارہ حضرت نانوتویؒ کی کتاب "تحفۂ لحمیہ" کی جانب ہے۔ جو اس موضوع پر نہایت جامع کتاب ہے۔

حاجت ہے۔ چناں چہ اذ کیاء تو اُن الفاظ سے ہی- جو تعبیر میں اِن اخلاق کے مستعمل ہوئے ہیں-اِس مضمون کو سمجھ گئے ہوں گے۔ جیسے کم فہم، عجب نہیں کہ ظاہر الفاظ سے اخلاق کے بیان کو اعمال ہی کا بیان سمجھے ہوں۔

القصہ، اخلاقِ مذکورہ ظہور میں اور اپنے ثمرات میں اعمال کے ایسے ہی محتاج ہیں، جیسے تخم اپنے ظہور اور پھل کے لگنے میں شاخ و برگ کا محتاج ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے کہ سخاوتِ دلی بے داد و دہش کے اور حسنِ خلق بے شیریں زبانی کے اور شجاعت پنہانی بے معرکہ آرائی کے ظاہر نہیں ہو سکتی۔ اور اِدھر جیسے شاخ و برگ بے تخم کے موجود نہیں ہو سکتی، اعمال بغیر اخلاق کے تصور میں نہیں آتے۔ پر تخم اِن کا سبزہ زاروں میں بونا چاہیے۔

تو کل یہ آٹھ ہی اخلاق ہیں، جو مذکور ہوئے۔ تو اِس صورت میں کوئی فعل ایسا نہ ہوگا، جس کا اِن اخلاقِ ہشت گانہ میں سے کوئی نہ کوئی منشا نہ ہو۔ ظاہر میں گو یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے۔ پر اذکیاء تو ان شاء اللہ تعالیٰ اس بات کو تسلیم ہی کریں گے۔ مع ہذا، تطبیق کر دیکھیں۔ اگر خلاف پائیں، جب ہی کہیں۔

الحاصل، جب یہ بات قرار پائی کہ تخم اور اصلِ اعمال، اخلاق ہیں، بے اخلاق کے اعمال نہیں ہو سکتے، تو بہ قیاس نباتات اور حیوانات کے اگر بھلے اخلاق ہیں، تو اعمال بھی بھلے ہی ہوں گے۔ برے اخلاق ہیں، تو اعمال بھی برے ہی ہوں گے۔ کیوں کہ جیسا تخم ہوگا، ویسا ہی درخت ہوگا۔ جیسی اصل، ویسی ہی نسل۔

غرض کہ کوئی عمل ایسا نہیں کہ اُس کو اچھا، یا برا کہہ سکیں۔ گو اخلاق میں اور اُن کے ثمرات میں بھلائی، برائی، حسن، قبح ذاتی ہو۔ اور

اعمال میں بہ اعتبار تخم اور بہ لحاظ ثمر کے ہو، اصلی نہ ہو۔

چند فوائد

اِس جگہ سے چند فائدے حاصل ہوئے:

۱۔ اب ایک تو یہ ہے کہ جیسے ہر تخم سے اُس کے مناسب ہی شاخیں نکلتی ہیں اور پھر اُس کے مناسب ہی پھل لگتے ہیں۔ آنب کی گٹھلی سے اُس کے مناسب ہی شاخیں اور پھر اُس کے مناسب ہی پھل، یعنی آنب کا میوہ، (۱) اور ببول کے بیج سے اُس (کے مناسب) شاخیں اور اُس کے مناسب ہی پھل، یعنی کانٹے۔ ایسے ہی تخم اخلاق سے بھی اُن کے مناسب ہی اعمال اور پھر اُن کے مناسب ہی ثمرات پیدا ہوں گے۔ سو اچھے اخلاق سے اچھے عمل اور پھر اچھے ہی پھل پیدا ہوں گے۔ اور ہم اچھے اعمال کے پھلوں کو اپنی اصطلاح میں جزا اور انعام کہتے ہیں۔ اور برے اخلاق سے برے عمل اور برے ہی پھل پیدا ہوں گے۔ اور برے اعمال کے پھلوں کا نام ہم سزا کہتے ہیں۔

۲۔ دوسرے یہ کہ جیسے ایک قسم کا تخم اگر اچھی زمین میں بوتے ہیں اور پھر اوپر سے پانی خوب دیتے ہیں اور سوا اِس کے اور جو کام کہ پیداوار کے زیادہ ہونے کے لیے کیا کرتے ہیں، سب کیے جائیں اور اوپر سے کوئی آفت بھی۔ مثل اولوں، ٹڈیوں وغیرہ کے نہ آجائے۔ تو اُس تخم سے خوب شاخیں پھوٹتی ہیں اور پھر پیداوار بھی خوب ہوتی ہے۔ اور اگر شور زمین میں، یا کلر (۲) میں بوتے ہیں، یا پانی کے دینے میں کچھ

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت قدرے مختلف ہے:

"آنب کی گٹھلی سے اُسی کے مناسب پھل (یعنی آنب کا میوہ) لگتا ہے۔ اور ببول کے بیج سے۔۔۔۔"

(ص: ۱۱۳، اخلاق اور اعمال کا باہمی علاقہ)

(۲) کلر: بنجر، وہ زمین جس میں شوریت کے سبب کچھ پیدا نہ ہو۔

قصور ہوتا ہے، یا بعد بونے کے، کھیت کے کھودنے وغیرہ میں کچھ فتور ہوتا ہے، یا کوئی آفت – مثل اولوں وغیرہ کے آجاتی ہے – تو اِن سب صورتوں میں یا اصل سے پیداوار ہی میں خلل پڑتا ہے، یا بعد پیداوار کے جاتا رہتا ہے۔ (۱) بعینہٖ اِسی طرح اخلاق کا اور کمالاتِ دلی کا قصہ سمجھنا چاہیے۔ سو اخلاق اور کمالات کو تو بمنزلہ گیہوں، جو، چنے کے سمجھئے اور جیسے گیہوں گیہوں اور چنے چنے میں بھی فرق ہے کہ کوئی قسم گیہوں سفید ہے، کوئی سرخ۔ اور پھر اُن میں سے بھی کسی کی روٹی خوب پکتی ہے، کسی کی ناقص۔ اور ایسے ہی چنے کی قسم میں کوئی سفید ہے، کوئی سرخ۔ کسی کو بھنائیے، تو خوب کھِلتے ہیں، کسی قسم کے یوں ہی چھلکے رہ جاتے ہیں۔ پھر کوئی قسم ایسی ہوتی ہے کہ وہ زمین سے بوئیے، تو خوب جمتی ہے۔ اور بعضی قسم نہیں جمتی ہے۔ چناں چہ کسانوں کو یہ علامتیں معلوم ہیں، ایسے ہی اخلاق کو بھی اقسام اقسام کا سمجھنا چاہیے۔ اور پھر ایک قسم میں بھی فرق سمجھئے، خاص کر وہ فرق – جو جمنے اور نہ جمنے میں ہوتا ہے – اُس کو خوب ملحوظ رکھیے۔ اِن کے بعد دلوں کو بمنزلہ زمین کے سمجھئے کہ کوئی عمدہ ہے، جس میں بیج پھوٹ نکلتا ہے۔ اور بعضی شور زمین ہوتی ہے کہ جس میں پیداوار کی جگہ (بجائے) الٹا بیج بھی کھودیا جائے۔ پھر جیسے زمینوں کی مقدار کا فرق ہے کہ کوئی بڑا کھیت ہوتا ہے، اُس میں زیادہ بیج پڑ سکے ہے۔ کوئی چھوٹا اور اُس میں کم۔ یا کسی میں زیادہ بیج ڈالتے ہیں، کسی میں کم۔ ایسے ہی دلوں کو سمجھئے کہ کوئی اچھا ہے، کوئی برا ہے۔ کوئی چھوٹا ہے، کوئی بڑا ہے۔ کسی میں باوجود بڑائی کے تھوڑے

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے قدرے مختلف ہیں:
"تو ان سب صورتوں میں یا تو تخم کے پھوٹنے، یا شاخ و برگ لانے میں خلل پڑتا ہے یا بعد پھوٹنے اور شاخ و برگ لانے کے جاتا رہتا ہے۔" (ص: ۱۱۳ـ ۱۱۴ـ اخلاق اور اعمال کا باہمی علاقہ)

کمالات کا بیج ڈالا ہے، کسی میں باوجود چھوٹائی کے بہت کمالات رکھ دیے ہیں۔ اور یہ بات بنی آدم کے احوال کے مشاہدے سے خوب واضح ہے۔ کہ کوئی ذہین ہے، کوئی غبی ہے۔ کوئی شوم (۱) ہے، کوئی سخی ہے۔ کوئی اصل سے شیطان ہے، کوئی مادر زاد ولی ہے۔

یہ سب اختلافات بمنزلہ اختلافِ تخم ہیں۔ من بعد، بعضوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لڑکپن ہی سے نیک اطوار ہوتے ہیں، یا تھوڑی سی نصیحت میں متاثر ہو جاتے ہیں۔ گو بڑے کامل نہ ہوں۔ اور بعض جوانی میں اکثر کمالات کی طرف اور نیکیوں کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، یا بہت سی نصیحت کے بعد اُن کو اثر ہوتا ہے۔ لیکن ایسے کامل ہوتے ہیں کہ قدیم کے نیک اور ہمیشہ کے کمالات کے مشاق بھی اُن پر رشک لے جاتے ہیں۔

پہلی صورت تخم کی کمی، یا نقصان کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ پر زمینِ دل اچھی ہے۔ اور اِس صورت میں تخم کی خوبی پاکیزہ ہے، پر زمینِ دل ناقص معلوم ہوتی ہے۔ علی ہذا القیاس، کوئی شخص بہت سے خرخشوں کو سنبھال لیتا ہے اور بہت بڑے بڑے ہنگاموں کا انتظام کر سکتا ہے۔ اور دوسرا شخص بسا اوقات عقل میں اُس سے فائق معلوم ہوتا ہے، پر ذرا ذرا سی بات سے گھبراتا ہے۔ پہلی صورت کو ہم دل کی برائی پر حمل کرتے ہیں۔ اور اِس کو دل کی تنگی پر۔

جب یہ بات قرار پا چکی، تو ہم کہتے ہیں کہ پند و نصیحت اور اچھی صحبت اور جو اِس قسم کی باتیں ہیں۔ جیسے ہنگامہائے عبرت افزا اور غیرت انگیز اور مطالعۂ کتبِ حق وغیرہ۔ سب بمنزلہ آب پاشی وغیرہ کے جو سامانِ نشو و نما ہوتے ہیں۔ سمجھنا چاہیے۔ اور ہجوم افکارِ بے جا اور

---

(۱) شوم، یا سوم: کنجوس، بخیل

خیالاتِ ناموزوں اور صدمہ ہائے ہوش رُبا، کو بمنزلہ اولوں اور آفات ہائے آسمانی کے سمجھئے۔ اور صحبتِ بد اور اغوائے گمرہان کو بہ جائے اولوں، یا آگ کے قرار دیجیے۔ اور سمجھئے کہ جیسے کھیتی بہ سبب اختلافِ مذکورہ کے ہر دفعہ اور ہر کھیت میں یکساں نہیں ہوتی، ایسے ہی بنی آدم اعمال میں مختلف ہیں۔ نہ ہر آدمی ہر وقت یکساں عمل کرے۔ اور نہ سب بنی آدم اعمالِ یکساں رکھیں۔ اور نہ اُن کے اعمال کی جزا۔ جو بمنزلہ کھیتی کی جھڑت کے ہے۔ برابر رہے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ جیسے تخم میں سے جوں جوں شاخیں پھوٹتی جاتی ہیں، اُسی قدر زمین بالوی، یعنی جڑ کی شاخیں پھیلتی جاتی اور جڑ موٹی ہوتی جاتی ہے؛ بلکہ اول بالوی پھیلتی ہے اور جڑ موٹی ہوتی ہے، تب کہیں شاخیں نکلتی ہیں۔ اسی طرح اعمال کی زیادتی اور اخلاق اور کمالاتِ پنہانی کی ترقی ساتھ ساتھ ہوتی ہے؛ بلکہ عقل کے نزدیک اول اخلاق کی ترقی ہوتی ہے، پھر اعمال کی۔ کیوں کہ اگر دو آدمیوں میں اخلاقِ مذکورہ میں تفاوت ہوتا ہے، تو اُن کے اعمال میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ تو اِس سے معلوم ہوا کہ اخلاق کے بڑھنے سے اعمال بڑھتے ہیں، اعمال کے بڑھنے سے اخلاق نہیں بڑھتے۔ مگر جیسے تخم کا اچھا برا ہونا زمین کے کچھ اختیار میں نہیں، ایسے ہی اخلاق کی برائی اول (سے) انسان کے اختیار میں نہیں۔ چناں چہ اظہر من الشمس ہے۔ لڑکپن ہی سے بے سکھلائے بعضے سخی، بعضے ممسک (۱)، بعضے شجاع، بعضے نامرد، بعضے ذہین، بعضے غبی ہوتے ہیں؛ بلکہ جیسے کسان مزارع، جو بیج زمین میں بوئے، زمین کو ویسے برگ وبار دینے پڑیں۔ اور آب وہوا دھوپ کو اُسی کی نشوونما کی امداد کرنی لازم ہوتی ہے۔ اور اگر مزارع، زمین میں کسی قسم کا تخم نہ ڈالے، تو پھر نہ زمین

(۱) ممسک بخیل، کم خرچ

سے کچھ برگ و بار نکالے جائیں اور نہ آب و ہوا، دھوپ سے کچھ امداد کی جائے۔ چناں چہ بے تخم زمین میں کتنا ہی کھاد ڈالو اور کتنا ہی پانی دو خاک نہیں ہوتا۔

معتزلہ کا رد

اِسی طرح جو تخم اخلاق، اللہ نے زمین میں ڈال دیا ہے، اُس کی زمینِ دل سے پرورش ہو سکتی ہے اور آبِ وعظ و نصیحت وغیرہ سے اُسی کا نشو و نما ہوگا۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعضے آدمی نصیحت دونی برائیاں کرنے لگتے ہیں۔ سو اِس کا باعث یہی ہوتا ہے کہ اُن کے دل میں تخمِ بد ہوتا ہے، آبِ نصیحت سے اُس کا نشو و نما ہوتا ہے۔ سو جب تخمِ اخلاق کی بھلائی برائی اختیاری نہ ہوئی اور جزا اور سزا، جو بمنزلہ پھل کے ہیں، اُن کا دار و مدار تخم پر ہوا۔ چناں چہ پہلے کچھ کچھ بیان کیا گیا۔ اور آگے خوب طرح ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا- تو اب وہ لوگ کیا کہیں گے -جو اِس اندیشے سے کہ اگر خدا تعالیٰ کو خالقِ اختیاری کہیں گے، تو برے اعمال میں بندے کی کیا تقصیر ہوگی، جو اُس کو سزا ہو- خدا کی نسبت افعالِ اختیاری کے خالق ہونے کے منکر ہوئے؟ اور یوں کہا کہ بندہ ہی اپنے افعال کا خالق ہے۔ کیوں کہ جو اندیشہ تھا، وہ تو سر کا سر پر رہا۔

وجہ اِس کی یہ ہے کہ افعال اگر بالفرض بندے کی مخلوق سے ہوں، تو اخلاق تو بندے کی مخلوق نہیں۔ اخلاق کو اخلاق اِسی لیے کہتے ہیں کہ وہ خلقی ہیں؛ بلکہ جیسے آنکھ، ناک، صورت، شکل جیسی خدا نے بنادی، ویسی ہی بن گئی، ایسے ہی جیسے اخلاق خدا نے عنایت کردیے، کردیے۔ مثلِ شکل صورت کے اُن میں تغیر تبدل نہیں ہو سکتا۔ خدا کے بنائے کو سوا اُس کے کون بدل سکے؟ جیسے بونے والا آنب کی گٹھلی نکال کر

تھانولے(۱) میں جامن کا تخم بوسکتا ہے، اسی طرح البتہ خدا کے اختیار میں ہے کہ صورت اور اخلاق کو بدل دے۔ ورنہ کسی کا مقدور نہیں کہ شکل وصورت، اخلاق کو بدل دے۔ مگر یہ تو ظاہر ہے کہ تخموں ہی کے فرق سے پھل کا فرق ہوتا ہے، ورنہ سفید گیہوں (۲) اور کابلی چنے اور میٹھے آنب اور کھٹے آنب کے درختوں میں چنداں فرق نہیں ہوتا۔ ایسے ہی تخم اِخلاق پر جزاوسزا کا مدار سمجھیے۔ مثلاً: کوئی خدا کی بندگی بہ وجہِ عدل، یعنی خدا کا حق سمجھ کر کرے، تو اُس کی جزا بے شبہ بہ نسبت اُس کے اچھی ہوگی، جو فقط لوگوں کو دکھلانے کو کرے۔ اور جب تخم اِخلاق پر دارومدار جزاوسزا کا ہو اور اخلاق خدا کے مخلوق ہوئے۔ تو افعال کو اپنا مخلوق کہہ کر کچھ فائدہ نہ اٹھایا۔ اور اِس خیالِ بے جا سے کچھ حاصل نہ ہوا۔ ہاں یہ فائدہ البتہ بہت بڑا ہوا کہ اُن کا کم فہم ہونا، اور بے ادب ہونا اپنے آپ کو خالق سمجھ کر خدا کے برابر قرار دینا ثابت ہو گیا۔ اب خداوند کریم ایسے لوگوں کو اگر سزا دے، تو کسی کو گنجائشِ اعتراض نہیں۔

افسوس کہ یہ لوگ- جو اہلِ اسلام میں کا ایک بڑا فرقہ ہے- حقیقت جزاوسزا کی نہ سمجھے۔ یہ نہ جانا کہ جزاوسزا ایک قسم خاص یعنی تخم اِخلاق، اور اشجارِ اعمال کے پھل کا نام ہے۔ جیسے آنب، انگور، کھجور ایک تخم خاص اور درختِ خاص کے پھل کا نام ہے۔ سو جیسے پھل ہی ہیں۔ پر تمیز کے لیے ہر ایک کا نام جدا جدا تجویز کر لیا ہے، اِسی طرح جزاوسزا بھی پھل ہی ہے۔ پر اوروں سے تمیز کے لیے جدا جدا نام تجویز کر لیا ہے۔ سو در صورتے کہ جزاوسزا کی حقیقت یہ ٹھہری کہ وہ بھی ایک خاص قسم کا

---

(۱) تھانولا: وہ گڑھا، جو درخت کی جڑ میں چاروں طرف پانی دینے کے لیے کھودتے ہیں۔

(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں "ورنہ سفید گیہوں" کے بعد "اور سرخ گیہوں" بھی ہے۔ جو قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے۔

پھل ہے، تو جیسے درخت کو زمین کا مخلوق کہو، یا خدا کا، پھل بہر حال لگتا ہے، ایسے ہی اعمال کو اپنا مخلوق کہو، یا خداتعالی کا، جزاوسزا بہر حال مترتب ہو سکتی ہے۔ سو ایسی کیا ضرورت پڑی ہے کہ خدا جیسے خالق کو چھوڑ کر اوروں کی تلاش کریں؟ اگر تمھیں جزاوسز کا ٹھور بٹھانا ہے (۱) تو وہ تو یوں بھی ٹھور بیٹھ جاتے ہیں، یہاں تک کہ جیسے دارومدار پھل کے برے ہونے کا اگرچہ تخم پر ہی ہے، لیکن عرف میں درخت کا ہی پھل کہلایا جاتا ہے، ایسے ہی جزاوسزا کی بھلائی، برائی ہر چند اخلاق ہی پر ہونے کا موقوف ہے، لیکن عرف میں عمل ہی کی جزاوسزا کہتے ہیں۔

بندے کو خالقِ افعال قرار دینے کی خرابیاں

مع ہٰذا، لفظِ جزاوسزا اِس فرقے کے طور پر مزدوری اور تاوان یعنی ڈنڈ کو کہتے ہیں۔ کیوں کہ اُن کے عقیدے کے موافق جیسے ہم پر، تم پر خدا کی بندگی واجب ہے، ایسے ہی خدا پر جزاوسزا واجب ہے۔ سو دونوں طرف سے حقوق کا ثابت اور واجب ہونا بعینہٖ مزدوری کی صورت ہے۔ سو اِس طور پر اُن کا مطلب تو۔ یعنی جزاوسزا کا ٹھیک بیٹھنا، جس کے لیے یہ معنی گھڑے تھے۔ حاصل نہ ہوا۔ چناں چہ معلوم ہو چکا۔ پر الٹی بہت سی خرابیاں سر دھرنی پڑیں۔ بعینہٖ یہاں اُن کی ایسی مثل ہے کہ کوئی مینہ (۲) سے بھاگ کر پرنالے کے نیچے کھڑا ہو جائے، یا دھوپ سے بھاگ کر آگ میں گر پڑے۔ کیوں کہ اِس صورت میں ایک تو یہ لازم آئے گا کہ جیسے مزدوری کی صورت میں حقوق میں اجیر اور مستاجر دونوں برابر ہوتے ہیں۔ پھر ایک دوسرے کے حق کے ادا کرنے میں کچھ احسان نہیں سمجھا

(۱) ٹھور: جگہ، موقع۔ ٹھور بٹھانا، مناسب جگہ رکھنا۔

(۲) مینہ بارش۔

جاتا؛ بلکہ ادا نہ کرنا ظلم گنا جاتا ہے، ایسے ہی خدا اور بندے بھی حقوق میں برابر نکلے۔ جیسے خدا کا بہ سبب حقوق بندوں پر دباؤ تھا، بندوں کا بھی خدا پر دباؤ نکلا۔ سو اب نہ معلوم خدا ہی کو کیوں مکرم، معظم سمجھ رکھا ہے؟ اور بندوں ہی کو کیوں ذلیل اور خوار سمجھتے ہیں؟۔

انصاف تو یہ تھا کہ دونوں کو برابر ہی سمجھتے۔ دونوں ہی کو خدا سمجھتے اور دونوں ہی کو بندہ سمجھتے۔ فرق ہوتا، تو اِتنا ہی ہوتا کہ جیسے نوکر تو آقا کی خدمت اور تعظیم کرتا ہے اور آقا نوکر کی خدمت اور تعظیم نہیں کرتا، ایسے ہی خدا کی بندگی بندوں پر واجب ہو اور بندوں کی بندگی خدا پر واجب نہ ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ آقا کی خدمت اور تعظیم مول ہی کی نوکری کے بدلے مول ملتی ہے۔ نوکری سے پہلے اور موقوف ہو جانے کے بعد اگر نوکر آقا کی خدمت نہ کرے، تو کوئی ظلم نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مول کی چیز حقیقت میں اور معنوں میں مول کے برابر ہی ہوتی ہے۔ اِسی لیے روپے کے کھوئے جانے سے جو رنج ہوتا ہے اور بے وجہ کسی کو دے دینا جو دشوار معلوم ہوتا ہے، خرید و فروخت میں نہ وہ رنج ہوتا ہے، نہ وہ دشواری پیش آتی ہے؛ بلکہ بہ خوشی بائع کو دے دیتے ہیں۔ سو اِس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو خریدا ہے، اُسے قیمہ (۱) کے برابر سمجھنا چاہیے۔ اور یہی وجہ ہے کہ خریدتے وقت بھاؤ تاؤ کے چکانے میں طرفین سے کتنی کچھ تکرار ہوتی ہے۔ اور جو کوئی چیز اتفاق سے مہنگی بکتی ہے، یا سستی بک جاتی ہے، تو کیا کچھ رنج پیش آتا ہے؟ سو وہ تکرار مول کے اور چیز کے برابر کرنے لیے ہوتا ہے اور یہ رنج برابر نہ ہونے کے سبب سے۔

القصہ، آقا کی خدمت اور تعظیم مول کی ہوتی ہے، تو اِس صورت

---

(۱) قیمہ کا لفظ سہو کتابت لگتا ہے۔ اصل لفظ "قیمت" رہا ہوگا۔

میں بے شک وہ تعظیم اور نوکر کی نوکری دونوں برابر ہوں گی۔ سودر صورتے کہ دو شخص ایسے ہوں کہ کسی کا اُن دونوں میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح کا کچھ حق نہ ہو۔ اور پھر ایک اُن دونوں میں سے ایک دوسرے کی خدمت گاری کی نوکری کرے۔ تو- چوں کہ وہ خدمت مول کی ہے۔ جتنا کام کرتا ہے وِتنا ہی وہ اُسے کچھ دیتا ہے- عقل کے نزدیک دونوں برابر ہوں گے۔ ایک کو دوسرے پر کچھ فوقیت نہ ہو گی۔ باقی کوئی بے وقوف نہ سمجھے، تو ہم کو شکایت نہیں۔

بالجملہ، اگر یہی معنی جزا اور سزا کے ہیں، تو خدا اور بندے دونوں برابر نکلے۔ حالاں کہ اُس کے برابر کسی کا ہونا عقل کے نزدیک ایسا محال ہے، جیسے کالے توے اور آفتاب کا برابر ہونا۔ اور اِس رسالے میں بھی یہ بات بہت جگہ سے نکلے گی۔

بالجملہ، نوکر اور آقا دونوں برابر ہوا کرتے ہیں۔ کیوں کہ مول کی چیز تو برابر ہوتی ہی ہے اور سوا نوکری اور آقائی کے علاقے کے نوکر اور آقا میں کوئی ایسا علاقہ نہیں ہوتا کہ جس کے سبب آقا کو نوکر پر خدمت کا استحقاق ہو۔ جیسا میاں اور غلام اور عاشق اور معشوق کا علاقہ نہیں۔ تو نوکری ہی دینے کی کیا ضرورت ہوتی؟۔ سو اگر یہی جزا اور سزا کے معنی ہیں تو:

پہلی خرابی، خدا کا بندوں کے برابر ہونا

۱۔ ایک تو یہی لازم آئے گا کہ ہم تو غلام، باندی، اسباب وغیرہ کے فقط خریدنے، یا قبضہ کر لینے کے باعث مالک بن بیٹھیں، حالاں کہ مول بھی خدا کا پیدا کیا ہوا، غلام، باندی، اسباب بھی خدا کے پیدا کیے ہوئے، اُس نے سب کو وجود دے رکھا ہے۔ اور خدا جو خالق ہے، وہ

تمہارا، ہمارا مالک نہ ہو، یہ تو اِس سے بھی پرلے درجے کی ہٹ دھرمی ہے کہ ایک تو محنت کر کے کچھ کمائے اور دوسرا اُس کو دبا بیٹھے اور اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے۔ اور وجہ پوچھو، تو کہے کہ میرے قبضے میں آگئی، اس لیے اپنی ملک سمجھتا ہوں۔ ورنہ حقیقت میں یہ چیز پیدا کی ہوئی اُسی کی ہے۔ نہ میں نے مول لی اور نہ اُس نے مجھے ہبہ کی۔ سو آپ ہی فرمایئے یہ کون سی وجہ معقول ہے؟۔ پھر تم بھی جب پیدا کرنے والے ہی کو مالک قرار دیتے ہو اور بے وجہ کے قبضے کا کچھ اعتبار نہیں کرتے، تو ہم خدا کے پیدا کیے ہوئے بھی، اور پھر اُس کے قبضے میں، چاہے جِلائے، چاہے مارے اور ہم سے جو کام چاہے، سو لے۔ کیوں کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب موجودات اپنے افعال اور تاثیرات کے حق میں خدا کے سامنے بمنزلہ آلات کے ہیں۔

القصہ، اگر یہی جزا و سزا کے معنی ہیں، تو ایک تو ہمارا، تمہارا خدا کی ملک سے خارج ہونا لازم آئے گا اور یہ سراسر غلط ہے۔ دوسرے ہمارا اور خدا کا برابر ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ نوکر اور آقا نوکری سے پہلے بھی برابر ہوتے (ہیں) اور بعد نوکری کے (بھی) برابر رہتے ہیں۔ چناں چہ ابھی ثابت ہوا ہے۔ اور خدا کی برابری جب ہو سکے، جب کوئی موجودِ اصلی ہو؟ اور یہ پہلے ثابت ہو گیا ہے کہ سوائے خدا کے اور کوئی موجودِ اصلی نہیں۔

دوسری خرابی، خدا کا محتاج ہونا

۲۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ جیسے نوکر روپے کا محتاج ہوتا ہے اور اُس کی طمع میں دوسرے کی خدمت کرتا ہے، ایسے ہی آقا خدمت کا محتاج ہوتا ہے اور اپنے کاروبار کی ضرورت میں روپیہ سی محبوب چیز کو

ہاتھ سے کھوتا ہے۔ سو خدا اور بندوں میں اگر آقائی اور نوکری کا علاقہ ہو، تو بندہ تو محتاج تھا ہی، خدا بھی محتاج نکلے گا۔ حالاں کہ اُس کو کچھ احتیاج نہیں۔ جتنی خوبیاں (ہیں) سب اُس میں ازل سے ہیں اور ابد تک رہیں گی۔ چناں چہ اِس کا بھی اثبات ہو چکا۔ اور اِسی سے یہ بھی نکل آیا کہ اُس کا کوئی نقصان نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ نقصان کسی خوبی کے جاتے رہنے کو کہتے ہیں۔ اور میں عرض کر چکا ہوں کہ اُس کی خوبی ازلی وابدی ہیں۔ اور جب اُس کا کوئی نقصان نہیں کر سکتا، تو پھر تاوان اور ڈانڈ کے کیا معنی؟۔

تیسری خرابی، بندوں کی خالق پر برتری

۳۔ تیسری خرابی یہ ہے کہ بندوں کا رتبہ خدا سے بڑھ جائے گا۔ تفصیل اِس کی یہ ہے کہ دو شخصوں میں ایسے علاقے۔ جس کے سبب ایک کو دوسری کی حسبِ مرضی کرنا لازم ہو۔ پانچ، چار قسم پر ہے: نوکری اور غلامی، اور احسان اور حکومت، اور عاشقی۔ ان چاروں میں سے اول میں تو دو طرفی مطالبہ اور مواخذہ ہوتا ہے۔ باقیوں میں سے ایک ہی طرف سے۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فیمابین بندوں کے چاروں، پانچوں قسم (۱) کے علاقے پائے جاتے ہیں۔ پھر اگر خدا میں اور بندوں میں ایک نوکری اور آقائی ہی کا علاقہ ہوا۔ تو یہ معنی ہوئے کہ بندوں میں تو ایسے بھی ہیں کہ اُن کا تو اوروں پر دباؤ ہے اور اُن پر اوروں کا نہیں۔ لیکن خدا کا یہ رتبہ نہیں؛ بلکہ اگر اُس کا کسی پر دباؤ ہے، تو اُس پر بھی اُس کا دباؤ ہے۔

---

۱ : مطبع قاسمی کے نسخے میں ان علاقوں کی کل چار اقسام کے الفاظ ہیں "پانچ چار قسم پر ہے" کے بجائے "چار قسم پر ہے" لکھا گیا ہے۔ نیز بعد میں "چاروں پانچوں قسم" کی جگہ "چاروں قسم" ہے۔

اب الحمدللہ کہ اثباتِ حسن وقبحِ افعال سے نجات پائی۔ گو پہلے سے بھی بایں لحاظ کہ عالم ظاہری کی پانچ قسمیں ہیں : مُبصَرات، مسموعات، مشمومات، مذوقات، ملموسات، یعنی جو اِن پانچ حواس سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور پانچوں کی پانچوں قسموں میں بھلے برے کا فرق ہے۔ صورت، شکل، آواز، ذائقے وغیرہ میں سے اگر ایک اچھی ہے، تو دوسری بری۔ پھر کیا معنی کہ اعمال میں حسن وقبح کا فرق نہ ہو؟۔ یوں گمان ہوتا تھا کہ بے شک بعضے عمل اچھے اور بعضے برے۔ پر اب بفضلہٖ تعالیٰ یقینِ کامل ہو گیا کہ اعمالِ ظاہر ؛ بلکہ خیالاتِ دلی میں بھی مثل اخلاقِ باطن کے فرقِ حسن وقبح ہے۔ اور ہر عمل کسی نہ کسی مرتبے کا حسن وقبح رکھتا ہے۔

ضرورتِ نبوت

جب اِس خستہ دل کا اِس بات میں اطمینان ہوا، اپنی سادہ لوحی سے پہلی چاٹ (۱) پر خیال میں آیا کہ اِن کا فرقِ مراتب بھی دریافت کیجیے۔ تا (تاکہ) اُس کے موافق پابند ہو کر عمرِ رواں کو آخر تک پہنچایئے۔ اِس فکر میں جو سر جھکایا، تو یہ خیالِ محال نظر آیا۔ اول تو عقلِ نارسا نے یہ کہا کہ جیسے انسان، گھوڑے، وغیرہ حیوانات کے افراد میں باوجود اتحادِ نوعی کے آج تک کسی کی صورت اور آواز دوسرے کی صورت و آواز سے ایسی مطابق نہیں ہوئی کہ کچھ فرق نہ رہے۔ کتنا بڑا اِن دونوں کا خزانہ ہے کہ ہر دم نئی ہی نکلتی چلی آتی ہے (۲)۔

اسی طرح ہر فردِ بشر ہر روز نئے نئے عمل کرتا ہے۔ آج تک اِس

---

(۱) چاٹ : خواہش، آرزو، رغبت۔

(۲) مطبع قاسمی میں نشان زدہ جملہ کسی قدر مختلف ہے :

"کہ ہر دم نئی صورت، نئی آواز نکلتی چلی آتی ہے" (ص : ۱۲۳، ضرورتِ نبوت)

خزانے میں ٹوٹ نہیں آیا اور نہ آئے۔ تو کہاں تک اِس کی تفصیل دریافت کرے گا۔ مع ہذا اگر ایسی ایسی عقلوں سے یہ کام چلتا، (تو) یہ اختلافِ عظیم - جو درباب احکام اور اعمال کے نظر آتا ہے - کیوں ہوتا؟ بلکہ ایسی ہی عقولِ ناقص کی اتباع کا ثمرہ ہے کہ افرادِ انسان میں باوجود اتحادِ نوعی کے اتنا کچھ اختلاف ہے کہ ایک دوسرے کا دشمنِ جان ہے۔ اور نیز اجسام میں باوجودے کہ ظاہر ہے اور اُس کے اربع عناصر سے مرکب ہونے کا سنے سنائے ہمیں یقین کامل ہو گیا ہے۔ بہ سبب اِس اختلاف کے کہ کسی میں کوئی عنصر زیادہ ہے، کسی میں کوئی۔ کسی چیز کے مزاج کی کیفیت یعنی گرم ہے، یا سرد، اور گرم و سرد بھی ہے تو کس درجے کی؟ بے اطباء کے بتلائے معلوم نہیں ہوتی۔ اِسی طرح اعمال کا حال اور اُن کے حسن و قبح کی تفصیل باوجود اِس کے کہ بہ نسبت اجسام کے کہیں باریک اور لطیف ہیں، ہم سے کم عقلوں سے کاہے کو دریافت ہو گا؟۔

الغرض، بایں وجوہِ مذکورہ بعض ابنائے جنس کا قول - کہ انسان کو اپنی عقل کی اتباع کافی ہے، کیا دین، کیا مذہب؟ - گو اِس وجہ (سے) معقول سا نظر آیا کہ آخر عاقلوں کی اتباع بھی عقل کی اتباع ہے۔ پر اُن کی غرض پر مطابق کر کے دیکھا، تو سراسر غلط پایا۔ اور یوں سمجھ میں آیا کہ ہر کسی کو اعمال کے حسن و قبح کی تفصیل کے دریافت کرنے میں اپنی عقل کی پیروی کرنی بھی ایک قسم کی بے عقلی ہے۔ کیوں کہ عقل کا کہنا جب قابلِ تسلیم ہے کہ اُس کو اپنی معلومات میں ایسا اطمینان ہو کہ جیسے ہم کو، تم کو دو دونی چار اور چار کے جفت ہونے میں اور تین کے طاق ہونے میں یقین اور تسکین ہے۔ اور جب اُسے ہی خود تردد ہو، تو اُس کے کہے کا کیا اعتبار؟ اور ظاہر ہے کہ درباب دریافت کرنے حسن و قبحِ

اعمال وافعال ؛ بلکہ عقائد اور تفصیل اخلاق کی، عقل کے چراغ گل ہیں۔ ایسا یقین اور اطمینان سوائے دو چار باتوں کے کسی کو نہیں ہوتا۔ یہ بات کچھ بیگانی نہیں، جس میں احتمالِ غلط ہو، ہمارا اتمہارا ہی ذکر ہے۔

غرض، اِس بات کے سب ابنائے جنس شاہد ہیں۔ بایں ہمہ عقول میں ایسا ہی تفاوت ہے جیسے ذرّوں اور شمع، اور چراغ اور ستاروں، چاند، سورج کے نور میں فرق ہے۔ اول تو بعضی کیفیات اجسام کے رنگوں کی دن ہی میں معلوم ہوتی ہیں، رات کو اُن کی خبر نہیں ہوتی۔ کشمشی، عنابی، مکو، ہی رات کو سب ایک ہی رنگ معلوم ہوتے ہیں۔ دوسرے اگر فرق بھی معلوم ہوا، تو کہیں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جتنا دن میں معلوم ہوتا ہے۔ اور دن کو بھی جب ہی یہ تفصیل کھلتی ہے کہ کوئی گرد و غبار نہ ہو، ایسا ہی ہر عقل سے فرقِ مراتبِ اعمال معلوم نہیں ہو سکتا۔ ایسی عقلِ کامل چاہیے، جو حکم آفتاب رکھتی ہو۔ پھر اُس پر غبارِ خواہش اُس کے نور کو مکدر نہ کردے۔ کیوں کہ تجربہ اور سب لوگوں کے اتفاق سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ محبت میں آدمی کی عقل زائل ہو جاتی ہے۔ مشہور ہے کہ خواہش کے غلبے میں آدمی اندھا ہو جاتا ہے۔ ع :

محبت نے یا، نئے پنّے کو دیوانہ بناتی ہے۔

اِسی لیے اپنے اور اپنے دوستوں کے عیوب پر کم تر نظر ہوتی ہے۔ اور اپنی تھوڑی سی بھی بھلائی کی زیادہ خبر ہوتی ہے۔ سو اِس زمانے میں ایسی عقل کو چراغ لے کر ڈھونڈیے، تو پتہ نہیں ملتا۔ مع ہذا، خواہشوں کے غلبے کا یہ حال ہے کہ سب جانتے ہیں۔ اور اگر فرض کرو کوئی ایسا عاقل ہو بھی تو ہم کو کیا، اپنی عقل کی نارسائی تو معلوم ہے۔ سو اس کم فہم کو یہ مشکل پیش آئی کہ میں اور جو مجھ جیسے ہوں، وہ کیا کریں؟ بے اس کے ۔کہ کسی کامل العقل کا۔ کہ جس کا ابھی مذکور ہوا ہمیں کمالِ عقل کسی دلیلِ

کامل سے ثبوت کو پہنچے اور ہم اُس کی اتباع کو لازم پکڑیں۔ گذارہ نہیں۔ سو اُس کی تلاش میں بڑی حیرت پیش آئی، پر مقصود کی کہیں بو بھی نہ پائی۔

جب اس گرداب میں بہت چکر کھایا اور اِس فکر نے خوب دیوانہ بنایا، غیب سے امداد ہوئی۔ یہ بات خیال میں آئی کہ خدائے کریم سے التجا کیے بغیر نہیں بنتی۔ الغرض، سب طرف سے پھر پھرا کر اور چاروں طرف سے دھکے کھا کر خدائے کریم کی طرف رجوع کیا۔ دل ہی دل میں یہ عرض کرتا تھا کہ الٰہی! بے تیری امداد کے کام نہیں چلتا۔ اِس بے کس کو تو ہی بنائے گا، کوئی ایسی سبیل کر جس سے میں گم گشتہ، رستے لگوں۔ (۱)۔

قطرہ دانش کے داد ستی زپیش متصل گرداں بہ دریاہائے خویش۔ (۲)

سو قربان جایئے اپنے خدائے بے نیاز کے کہ مجھ سے ناکارہ کی دعا قبول فرمائی اور وہ سوجھائی کہ جس سے یہ گرہ کھلنے کو آئی۔ یوں خیال میں آیا کہ ہر قوم اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ مربوط جانتے ہیں لو، اُن کا کہا ہر بات میں مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اُن کا کہا، خدا ہی کا کہا ہے، تو بھی اِس بات میں جی لگا۔ عجب نہیں کہ اِسی طریق سے کام چلے۔ جب یہ خیال جی میں جما، تو یوں سمجھ میں آیا کہ اول اِس ارتباط کی حقیقت دریافت کر۔ اگر ممکن الوقوع معلوم ہو، تو جب کسی کے مربوط ہونے میں اپنی تسلی کر کے اتباع کا ارادہ کرنا۔

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کسی قدر مختلف ہے:
"اس بیکس کی تو تو ہی دستگیری کرے گا۔ کوئی ایسی سبیل کر، جس سے میں گم گشتہ رستے سر لگوں"
(ص ۱۲۵، ضرورتِ نبوت)

(۲) ترجمہ: عقل و دانش کا ایک قطرہ جو تو نے مرحمت فرمایا ہے، اُس کو اپنے دریائے علم سے مربوط رکھ۔

اس تجسّس میں لگا، تو عجیب قصہ پیش آیا۔ کہ کوئی کچھ کہتا ہے، کوئی کچھ کہتا ہے۔ بعضے تو اپنے پیشواؤں کو بندۂ خدا رسیدہ سمجھتے ہیں لور اُن کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں ؎

مردانِ خدا، خدا نہ باشند لیکن زخدا جدا نہ باشند (۱)

الغرض، اُن کو صاحبِ اسرارِ خداوندی جان کر بعضوں کی نسبت یہ دعوی کرتے ہیں کہ اُن کے واسطے سے خداوندِ بزرگ نے اپنے احکام باقی بندوں کو پہنچائے ہیں۔ اور اِسی لیے اُن کو پیغام بر اور رسول لور نبی کہتے ہیں۔ کیوں کہ اِن لفظوں کے معنی کا حاصل وہی خبر سانی ہے۔ لور اِس دعوے کو اُن کے اقرار سے ثابت کر کے اُن کی کہی باتوں کو خدا کا کہا سمجھتے ہیں۔ اور بعضے اپنے مقتداؤں کو خدا کا بیٹا، یا مظہر خدا سمجھتے ہیں۔ لور اِس کے یہ معنی کہتے ہیں کہ جیسے ہمارے تمہارے ابدان سے ہماری تمہاری ارواح کو ایک تعلقِ خاص ہے کہ جس کے سبب ارواحِ بدن لور اعضائے بدن پر حکم راں ہیں۔ اور بدن کے سب افعال، یہاں تک کہ خورد و نوش اور پاخانہ پیشاب بھی ارواح کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ اور روح کی کیفیاتِ ذاتی: رنج، خوشی، خوف، حیا، غصے وغیرہ کا اثر بدن تک پہنچتا ہے۔ یعنی رنج میں دبلا اور خوشی میں موٹا ہو جاتا ہے۔ لور غصے میں چہرے کا رنگ سرخ اور خوف میں زرد لور حیا میں انسان سر نگوں ہو جاتا ہے اور اِدھر بدن کے موافق، مخالف سے روح کو اثر پہنچتا ہے۔ عافیت میں سرور اور مرض میں تکلیف، کھانے سے لذت لور بھوک پیاس سے الفت اٹھاتی ہے۔ ایسا ہی تعلق خدائے کریم کو بجائے ارواح کے، بعض ابدان سے حاصل تھا۔ اِسی لیے اُن ابدان کی حرکات کو خدا کے افعال اور اُن کی زبانوں کے کہے کو خدا کے اقوال سمجھتے ہیں۔ لور اِن

---

(۱) ترجمہ: خدا کے نیک بندے خدا تو نہیں ہوتے ہیں۔ مگر خدا سے جدا بھی نہیں ہوتے۔

احکام کو احکامِ خداوندی سمجھ کر دل و جان سے اُن کی اتباع کرتے ہیں اور اپنی حقانیت کا دم بھرتے ہیں۔

مظہرِ خدا، (یا اوتار) ایک عقیدۂ فاسد

اس اختلاف میں پھر بہت چکر آیا۔ پر ہزار شکر اُس منعمِ حقیقی کا۔ کہ جس نے یہ چراغِ عقل عنایت فرمایا، جس سے حق و باطل جدا جدا نظر آیا۔

یہ بات تو سرے سے سمجھ ہی میں نہ آئی کہ خدائے بزرگ کو کسی بدن سے ایسا علاقہ ہو، جیسا ہماری روح کو ہمارے بدن سے۔ (تو) خدائی کجا اور یہ احتیاج کجا؟ کہ کبھی بھوک اور پیاس ستائے اور کبھی پاخانہ پیشاب کا دباؤ جان پر بنائے۔ گرمی، سردی، خشکی، تری، مرض، موت وغیرہ جس پر سب کے سب حکومت کریں اور ہر ایک اپنا دبدبہ دکھائے اور کھانا پینا، دوا دارو اُس پر ناز کریں اور وہ سب کے ناز اٹھائے، ایسے خدا ہی کو سلام ہے۔ بایں ہمہ اُس میں اور ہم میں کیا فرق رہا؟ اگر وہ خدا ہے، تو ہم بھی خدا ہیں۔ اگر فرق ہو گا، تو چھوٹے بڑے ہی کا فرق ہو گا۔ خدا تو ایسا ہونا چاہیے کہ وہ کسی کا محتاج نہ ہو اور سب اس کے محتاج ہوں۔ وہ کسی کا محکوم نہ ہو اور سب اُس کے محکوم ہوں۔ اُس پر کسی کا زور نہ چلے، اُس کا سب پر زور چلے۔ بھلا غضب ہے کہ نہیں کہ خدا ہو کر ایسی بے حقیقت چیزوں سے۔ جیسے بھوک پیاس، پاخانہ پیشاب، گرمی سردی وغیرہ۔ دب نکلے۔ اور وہ بھی اتنا کچھ کہ جس طرح نچائیں، ناچے۔ اور جس طرف لے چلیں، چلے۔ اور بایں ہمہ جو ان چیزوں کا محتاج ہو گا، وہ وجود کا پہلے محتاج ہو گا۔ کیوں کہ یہ سب چیزیں اپنے وجود کی محتاج ہیں۔ اگر ان کا وجود نہ ہو، تو یہ چیزیں (نہ ہوں)۔ نہ گرمی، نہ سردی، نہ بھوک، پیاس؛

بلکہ جتنے نام، یا جتنے وصف ہیں، سب میں وجود اول ہے اور وہ بعد میں۔ آسمان کو آسمان، اور زمین کو زمین، اور سورج کو سورج، اور چاند کو چاند، انسان کو انسان، حیوان کو حیوان جب ہی کہیں گے، جب وہ موجود ہوں گے۔ بعد اِس کے آسمان کی بلندی اور گولائی، اور چاند، سورج کی روشنی اور صفائی، انسان کی قابلیت اور قیام و قعود، رفتار (گفتار)، سیاہی، سفیدی، علی ہذا القیاس اور بھی بعد میں ہیں۔ کیوں کہ اول وجود ہوا، جب کہیں آسمان، چاند، سورج کہلائے۔ پھر بلند اور روشن اور قابل وغیرہ اُن کے القاب ٹھہرائے۔

القصہ، سورج کی روشنی اپنے وجود کی جدا محتاج، سورج کی جدا، سورج کے وجود کے دینے والے کی جدا محتاج۔ تو اب دیکھئے کہ بھوک پیاس وغیرہ اپنے وجود کی جدا محتاج، اُن سے اسباب کی -جن سے بھوک پیدا ہوتی ہے- جدا محتاج، بھوکے، پیاسے کی جدا محتاج۔ (۱) کیوں کہ اگر یہ نہ ہوں، تو بھوک کس کو لگے؟۔ ایسے ہی بھوکوں کے وجود کی جدا محتاج، بھوکوں کے وجود دینے والے کی جدا محتاج، اور اِس سلسلۂ ایجاد میں جو جو عطائے وجود کے آلات ہوں گے، اُن کی جدا محتاج۔ اور اُن کی کچھ حدود پایاں ہی نہیں۔ گنیے، تو گنے نہیں جاتے۔

الغرض، جو بھوک وغیرہ کا محتاج ہوگا، تو وہ غذا اور غذا کے وجود اور سامانِ غذا اور اُن کے وجود اور ان سب کے موجود کرنے والے کا محتاج

---

(۱) مطبع قاسمی دیوبند کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کسی قدر مختلف ہے:
"سورج کی جدا محتاج۔ کیوں کہ اگر سورج نہ ہو، تو روشنی کیوں کر۔ پھر سورج کے وجود کی جدا محتاج، سورج کے وجود کے دینے والے کی جدا محتاج، اُن اسباب کی کہ جن سے بھوک پیدا ہوئی جدا محتاج، بھوکے پیاسے کی جدا محتاج۔" (ص ۱۲۸، عقیدۂ مظہر (اوتار) کا ابطال)

ہو گا۔ سو بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایک دانے کی پیدائش میں اربع عناصر: زمین و آسمان، مینہ، بوند، ہوا، سورج سب کی ضرورت ہے۔ زمین، مینہ، ہوا، سورج کی ضرورت تو سارے کسان جانتے ہیں۔ پر باقیوں کی ضرورت کی خبر شاید نہ ہو۔ اگر اندیشۂ تطویل نہ ہوتا، تو اپنے حوصلے کے موافق کچھ بیان کرتا۔ پر یوں سمجھ کے کہ اذکیاء کو اِس سے زیادہ کچھ ضرورت نہیں، اِس بات کو یہیں چھوڑ کر مقصود کی طرف مائل ہوتا ہوں۔

آمدم بر سرِ مطلب

جنابِ من! اِس صورت میں جو محتاج، غذا کا ہو گا، تو واقع میں بے مبالغہ تمام عالم کا محتاج ہو گا۔ اور اُن سب کے وجود کی اُس کو ضرورت ہو گی۔ تو اِس صورت میں اول تو یہ خرابی ہو گی کہ تمام موجودات کو اپنے وجود میں خدا کا محتاج سنا تھا، یہاں الٹے بانس پہاڑ کو جانے لگے۔ خدا بھی اُن کے وجود کا محتاج نکلا۔

دوسرے خدا میں اور ہم میں کیا فرق رہا؟ خدا بھی محتاج، ہم بھی محتاج۔ خدا کو غنی اور بے پروا ہونا چاہیے۔ کیوں کہ حکومت اور آقائی کو غنی ہونا اور بے پروائی لازم ہے۔ دنیا میں جتنا کوئی حاکم ہوتا ہے، وتنا ہی غنی اور بے پروا ہوتا ہے۔ خدا تو سب طرح سے حاکم ہے۔ سو سب ہی طرح سے وہ غنی اور بے پروا اور بے نیاز ہو گا۔

تیسرے یہ کہ غذا کی ضرورت اپنے وجود کے تھامنے کے لیے ہوتی ہے۔ سو اگر خدا غذا کا محتاج ہوا، تو معلوم ہوا کہ خدا سے اپنا وجود آپ نہیں تھم سکتا۔ اور اس سے یوں پتہ لگتا ہے کہ وہ وجودِ مستعار ہے۔ اور بھوک، پیاس، مرض، موت وغیرہ اُسے چھین سکتے ہیں۔ کوئی خارجی

زائد چیز ہے۔ اصلی اور ذاتی، ایسا کہ ذات کے ساتھ متحد ہو، نہیں ہے ورنہ کون چھین سکتا۔ اور جس کا وجود مستعار ہوتا ہے، وہ خدا نہیں ہو سکتا۔ خدا تو وہ ہو، جو خود اپنے آپ ہو اور اوروں کو وجودِ مستعار دے

یونانی وغیرہ یوں کہتے ہیں کہ آفتاب تو اپنے آپ روشن ہے، خدا نے اُس کی ذات میں نور رکھ دیا ہے۔ پر چاند اور ستارے اور ذرّے اور جن آئینوں اور جن پانیوں میں سورج، چاند وغیرہ کا عکس پڑتا ہے، آپ منور نہیں۔ سو آئینہ اور پانی کا حال معلوم ہے۔ پر وہ یوں کہتے ہیں کہ چاند اور ستارے بھی مثل آئینے کے مُصَفا ہیں۔ جب تک آفتاب کے سامنے رہتے ہیں اُن میں سے- جیسے آئینے سے وقتِ مقابلۂ آفتاب کے کرنیں چھوٹنے لگتی ہیں-روشنی ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ پھر اُس روشنی سے ایک دوسرے کو مدد پہنچتی، یعنی اُس کی روشنی اُس میں پہنچتی ہے اور اُس کی اُس میں۔ اِس سبب سے ہر کسی کا نور کچھ بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اور جب کبھی زمین ایسی طرح بیچ میں آجائے کہ سورج ایک طرف ہو جائے، اور چاند مثلاً ایک طرف، تو اُس وقت چاند مثلِ آئینہ بے نور کے رہ جائے۔ اِسی کا نام چاند گہن ہے۔

چاند وغیرہ کا آفتاب سے روشن ہونا اور پھر آفتاب کا نظر نہ آنا ایسا سمجھو کہ جیسے ہم گھر وغیرہ کے سایے میں بیٹھے ہوئے صحن وغیرہ میں دھوپ دیکھتے ہیں اور آفتاب کو نہیں دیکھتے۔ اور سورج گہن کو ایسا سمجھنا چاہیے کہ جیسے ہم ہاتھ، یا کوئی اور چیز آفتاب کے سامنے کر لیں اور اس سبب آدھا، یا سارا نظر نہ آئے، تو اِس صورت میں کچھ آفتاب بے نور نہیں ہو جاتا؛ بلکہ نظر آنا موقوف ہو جاتا ہے۔

الغرض، آفتاب کا نور اصلی ہے۔ نہ زیادہ ہو، نہ کم۔ نہ کوئی چھین سکے، نہ کسی طرح سلب ہو سکے۔ اور سوا اس کے اوروں کا نور مستعار،

آفتاب کا دیا ہوا ہے۔ اِسی لیے ایک کو دوسرے سے کچھ تھوڑی بہت ترقی ہوتی ہے۔ مع ہذا، گاہ وبے گاہ زمین کا سایہ اُس کو چھین لیتا ہے، یعنی بے نور کر دیتا ہے۔ سو اسی کے قریب قریب خدا کی اور خدا کے وجود کی اور (دوسرے) موجودات اور ان کے وجودوں کی مثال ہے۔ یعنی خدائے کریم کا نورِ وجود اصلی اور ذاتی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ آفتاب کا نور خدا کا دیا ہوا ہے، یہاں کسی کا دیا ہوا نہیں؛ بلکہ اپنا وجود کیا، خود وجود ہے۔ اور باقی موجودات اُس کے فیضِ وجود سے منور ہیں۔ اسی لیے ایک کو دوسرے کی مدد پہنچتی ہے۔ اور ہر کوئی ایک دوسرے کا تھوڑا بہت محتاج ہے۔ اور اِسی لیے موت، فنا وغیرہ اس وجود کو روک دیتی ہیں۔

الغرض، جو چیز اصلی ہوا کرتی ہے، اُس میں کسی کی مدد کی حاجت اور کمی بیشی نہیں ہوتی اور نہ وہ زائل ہو سکے۔ سو تماشا ہے کہ آفتاب کا نور تو -باوجود اِس کے کہ پورا اصلی نہیں، خدا کیا دیا ہے- چاند ستاروں کے نور سے مستغنی ہوا۔ اور کیوں کر نہ ہو، کہ اُن کا نور بھی اِسی کا نور ہے۔ پر خدائے بزرگ کا وجود کہ ہر طرح سے اصلی ہے، غذا اور سوا اُس کے اور اشیاء کے وجود کا محتاج ہو اور بے اُن کی مدد کے اُس کا کام نہ چلے۔ اگر یہی حال ہے، تو بر قیاس ستاروں کے کہ ایک کے نور کو دوسرے کے نور سے ترقی ہوتی ہے، یوں معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا وجود اصلی نہیں، کسی ایسے موجود کا دیا ہوا ہے کہ جو اپنے آپ موجود ہے، اور وجودِ اصلی رکھتا ہے۔ بالجملہ، بایں وجوہِ مذکورہ و نیز بہ وجوہِ سابق -جو اثباتِ توحیدِ صانع میں گذر چکی ہیں- اِس بات کو دل نے ہر گز قبول نہ کیا۔

دعوائے تثلیث و ابنیت کی تردید

رہا کسی کا خدا کا بیٹا ہونا، وہ بھی عقل میں نہ آیا۔ کیوں کہ اول تو

توالد، تناسل محتاجگی کی دلیل ہے۔ جیسے اولاد، ماں باپ کی اپنے پیدا ہونے میں محتاج ہوتی ہے، ایسے ہی ماں، باپ اولاد کی خدمت گذاری اور نسل کے باقی رہنے میں محتاج ہوتے ہیں۔ دوسرے اولاد، ہم جنس ماں، باپ کی ہوا کرتی ہے۔ سو اگر کوئی خدا کا بیٹا ہوگا، تو وہ بھی ہم جنس خدا کا ہوگا۔ اِس صورت میں نعوذ باللہ خدا کی وحدانیت خاک میں رل جائے گی۔ اور خدا کی وحدانیت ابھی گذرا ہے کہ کیسے کیسے دلائل سے ثابت ہے۔ مع ہذا، جو جو خرابیاں خدا کے بشر ہونے میں لازم آتی تھیں۔ جن کے بیان سے ابھی فراغت پائی ہے۔ ساری کی ساری اِس صورت میں تسلیم کرنی پڑیں گی۔ سو ایسی کیا ضرورت ہے کہ بے اثباتِ ولدیت کسی بشر کی بہ نسبت خدا کے بن ہی نہیں پڑتی؟۔ جو ساری خرابیاں سر دھرے۔ اور اگر وہ بیٹا اِس قسم کا کہ جیسے آدمی سے (۱) سانپ وغیرہ کبھی پیدا ہو جائیں، تو اِس صورت میں اولاد کیا ہوئی، ایک جان کو عذاب ہوا۔ سوا اِس کے یہ معلوم ہوگا کہ آپ پیدا کرنا نہیں آتا۔ دوسرا جیسا بھلا برا پیدا کر دے، سب سر دھرنا پڑے۔ سو وہ خدا ہی کیا ہو، جسے پیدا کرنا بھی نہ آئے؟۔ ہم اُسے ہی خدا کیوں نہ کہیں گے، جس نے اِس کی اولاد بھی پیدا کی؟۔

ماسوا اِس کے خدا کی نعوذ باللہ اگر زوجہ ہو، تو وہ بھی اپنی ذات برادری کی چاہیے، نہ کہ کم ذات کی۔ یہ تو بندوں کے حق میں بھی معیوب ہے۔ خدا تو در کنار۔ پھر تماشا ہے کہ جو فرقے ایسی باتوں کو اپنا دین وایمان سمجھتے ہیں، وہ فرزندِ خدا کی والدہ ایک عورت بنی آدم ہی میں

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کچھ اس طرح ہے:
"اور اگر وہ بیٹا ہم جنس، خدا کا نہ ہوگا؛ بلکہ اِس قسم کا ہوگا کہ جیسے آدمی سے سانپ وغیرہ۔" (ص: ۱۳۱، دعویٰ تثلیث وابن اللہ کا رد)

کی بناتے ہیں۔ سو اشراف، اطراف میں بنی نوع ہونے کی مناسبت بھی ہے۔ اور پھر اشرافوں کو اطرافوں کی رشتے داری سے عیب لگتا ہے۔ خدا کے ساتھ بندوں کو کیا نسبت۔ پھر اُن کی رشتے داری سے عیب کیوں نہ لگے گا ؟۔

اب فرمایئے ! کہ خدا کو بھی جب عیب لگا، تو خدائی کہاں رہی ؟۔ ہم اُسے خدا سمجھتے ہیں کہ جو عیب و نقصان سے پاک ہو۔ ورنہ پھر ہم کو کس نے منع کیا ہے، جو خدائی کا دعویٰ نہ کریں ؟۔ مع ہذا، جو اپنے پیشواؤں کو خدا کا بیٹا سمجھتے ہیں، وہ اِس بات کے بھی قائل ہیں کہ سوائے بیٹے کے دو اور خدا ہیں کہ وہ تینوں پھر باہم حقیقت میں ایک ہی ہیں۔ سو اگر بفرضِ محال بیٹا ہونا عقل میں آتا بھی، تو اِس عقیدے کے ساتھ یہ ایسی لم لگی ہے کہ آدمی، تو آدمی جانور بھی اِس کو تسلیم نہ کریں۔

قائلینِ ابنیت کی دلیل اور اس کا رد

اور اگر کوئی شخص اِن مذہب والوں کی طرف داری میں ـ جو خدا کا، یا خدا کے بیٹے کا آدمی وغیرہ کی شکل میں ہونا تجویز کرتے ہیں ـ یوں کہے کہ اِس رسالے کے اول میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آدمی وغیرہ حیوانات کے افعالِ اختیاری کا خالق بھی خدا ہی ہے۔ اور انسان اور حیوانات کی ارواح اور اُن کے ہاتھ، پاؤں ایسے ہیں، جیسے آگے پیچھے کسی کارخانے میں کلیں ہوا کرتی ہیں اور کارخانہ والا اِن کلوں کے وسیلے سے اپنا کام لیتا ہے۔ سو اگر کارخانے والا اول کی کلوں کو جدا کر کے اخیر کی کَل کو اپنے ہاتھ میں لے کر کام کرنے لگے، تو کچھ محال نہیں۔ ایسے ہی اگر خداوندِ کریم کسی بدن میں روح نہ ڈالے اور اُس بدن کے ہاتھ، پاؤں سے اپنے آپ کام لینے لگے، تو کیا قباحت ہے ؟

باقی رہا کھانا پینا اور فضلات کا نکلنا، اُس کا قصہ بعینہٖ ایسا ہو، جیسا کہ شئ میں پانی ایک طرف سے آئے اور دوسری طرف کو نکل جائے۔ جیسے اِس صورت میں بمبا(۱) والے، یا پانی ڈالنے والے، یا خود بمبا کو، نہ پانی ڈالنے سے پہلے پیاس لگتی ہے، اور نہ نکلتے وقت مثل پیشاب کی ضرورت کے کچھ ضرورت ہوتی ہے، سو ایسے ہی رام چندر اور حضرت عیسیٰ کے بدن میں گو کھانا پانی آتا ہو اور نکل جاتا ہو۔ اور نہ بھوک پیاس لگتی ہو، اور نہ پاخانہ پیشاب کی ضرورت ہوتی ہو۔ نہ اُس بدن کو اور نہ بدن والے کو۔

اس لیے ہم کو یہی کہنا پڑا کہ اگر یہی استدلال ہے، تو دیوانے بھی بے دلیل بات نہیں کرتے۔ اگر خدا، یا خدا کے بیٹے ہونے کے یہی معنی ہیں تو تمام بنی آدم خدا، یا خدا کے بیٹے ہیں؛ بلکہ حضرت عیسیٰ اور شری رام چندر سے بڑھ کر (۲) کیوں کہ کام کرنے والا تو دونوں جا خدا ہی ہوا۔ پر اتنا فرق ہے کہ اور بنی آدم کو ایک گوہر نایاب، روح نام کی۔ جو باعثِ زیبِ بدن اور عزتِ جسم ہو گیا ہے۔ عطا کر رکھا ہے۔ اور حضرت عیسیٰ اور شری رام چندر اُس سے محروم ہیں۔

مع ہذا، ایسی خدائی اُس بندگی کے مخالف نہیں، جس کے ہم درپے اثبات ہیں؛ بلکہ بہ نسبت اور بنی آدم کے شری رام چندر وغیرہ میں اِس صورت میں محض بے اختیاری پائی جائے گی۔ اور سوا اُن کے اور بنی آدم میں بہ سبب رواج کے ظاہر کا اختیار تو ہوگا۔ اور بمبے سے تشبیہ کا دینا کمالِ فہم پر دلالت کرتا ہے۔ کون نہیں جانتا، اگر بمبے میں صدہا سال پانی نہ آئے، تو بمبے کو کچھ زیاں نہیں۔ کیوں کہ بمبے میں پانی کے جاری کرنے سے

---

(۱) بمبا: نل، نالی، منبع

(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں حضرت عیسیٰ اور رام چندر کیساتھ حضرت عزیر کے نام کا بھی اضافہ ہے۔ (ص: ۱۳۳، جواب)

کسی اور جا پر پانی کا پہنچنا مقصود ہوتا ہے، خود پیڑ کی اصلاح اور اس کا پانی دینا مدِ نظر نہیں ہوتا۔ بہ خلاف بدنِ انسانی کے کہ وہاں پانی کے پینے سے مقصود دفعِ تشنگی اور اُس کی تربیت ہوتی ہے۔ اگر دو چار پہر بدنِ انسان میں آب و نان کا گذر نہ ہو، تو خیر نہیں۔ تشنگی موجبِ برہمیٔ رُوح ہو جائے۔

بایں ہمہ طرفہ یہ ہے کہ جس ضرورت کے واسطے کسی دوسرے کی تابع داری کو اپنے سر دھرنی تجویز کی تھی -اور ہم جیسے کی غیرت طاق میں دھری، ایسے عقائد والوں کی ہم رہی میں، جو کسی بشر صورت کا خدا ہونا، یا خدا کا بیٹا ہونا جائز رکھتے ہیں-وہ ضرورت بھی بہ حالِ خود رہتی معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ اُن کے یہاں کوئی ایسی کتاب نہیں کہ جس میں ایسے قانونِ خداوندی لکھے ہوں، جن سے احکامِ الٰہی بہ نسبت ہر قسم کے افعال کے معلوم ہو جائیں۔

اگر دو چار باتوں کی نسبت فی الجملہ حسن و قبح کا ہونا معلوم بھی ہوا، تو کیا؟۔ کیوں کہ اثباتِ حسن و قبحِ افعال میں جو تقریریں گذریں، خصوصاً اخیر کی دو وجہیں، اُن سے خوب واشگاف یہ ثابت ہو گیا کہ کوئی فعل افعالِ اختیاری میں سے پرانا ہو، یا کوئی نیا ایجاد کرے، حسن، یا قبح سے خالی نہیں۔ پر چوں کہ یہ بات کہ کون سا فعل حسن ہے اور کون سا قبیح، ہر کس و ناکس کو معلوم نہیں ہوتا۔ اور اگر اتفاق سے کسی فعل کا حال معلوم بھی ہو، تو اِس کا دریافت کرنا کہ اگر حسن ہے، تو کس مرتبے کا اور اگر قبیح ہے، تو کس مرتبے کا؟، ہر رنڈی، بازاری کا کام نہیں۔

اس لیے اِس بات کی ضرورت پڑی تھی کہ کسی کامل العقل کی اتباع کیجیے۔ سو اگر ایسے مذاہب کی پابندی اختیار کیجیے، تو یہ بات تو نصیب نہ ہو گی۔ ہاں اِس کے بدلے ایسے عقائد -جنھیں عاقل تو کیا، بے وقوف بھی جھوٹا بتلائیں -البتہ سر دھرنے پڑیں گے۔ اور فرض کرو اگر ان مذہبوں

میں اپنے مقصود کا پتہ بھی ملتا، تو میں تو جب بھی گلے پکارے کہتا ہوں۔ اِن شاء اللہ اِس رستے نہ چلتا۔ کیوں کہ جس مذہب کی بسم اللہ ہی غلط ہو، اُس میں آگے کیا ہو گا؟ بجز اِس کے کہ ہدایت کے گمان میں ضلالت اختیار کریں اور سعادت کے بھروسے شقاوت سر دھریں؟ اور کچھ توقع نہیں۔

تفصیل اِس اجمال کی یہ ہے کہ ہر عمل کے لیے ایک علم، سر منشا ہوتا ہے۔ اور بہ اعتبار عادت کے وہ عمل اُس علم کو لازم ہوتا ہے۔ اِس لیے پیش تر اُس عمل کے ملاحظے سے جیسے دھوئیں سے آگ کا علم ہو جاتا ہے، اُس علم کی اطلاع ہو جاتی ہے۔

القصہ، وہ علم اُس عمل کے لیے بمنزلہ اصل اور خبر کے ہوتا ہے۔ اور وہ عمل اُس علم کے لیے مثل شاخ و برگ و بار کے۔ اِس مثال سے یہ مضمون اچھی طرح سمجھ میں آجائے گا۔ شیر کو جب کوئی دیکھتا ہے اور اُس کے شیر ہونے کا علم اُس کے دل میں آتا ہے، تو بے اختیار اکثر خوف پیدا ہوتا ہے، اِسی لیے اُس وقت بھاگنے کی سوجھتی ہے۔ تو اب یہ بھاگنا ایک عمل ہے کہ اس علم پر متفرع ہوا ہے۔ اگر وہ علم نہ ہوتا، تو یہ عمل بھی پیدا نہ ہوتا۔ دلیل اِس دعوے کی ظاہر ہے۔ کیوں کہ اگر فرض کر لیے کہ اندھیرے میں کوئی شیر کو گائے سمجھ لے، تو نہ خوف پیدا ہو گا، نہ کہیں بھاگے گا۔ اسی طرح اگر کوئی بادشاہِ وقت کو بادشاہ سمجھتا ہے، تب اُس سے ڈر کر، یا انعام، اکرام کی طمع میں اُس کی اطاعت کرتا ہے، اور جو تعظیم و تکریم کہ خاص بادشاہ کے لیے مقرر ہیں، بجالاتا ہے۔ زبان سے بادشاہ سلامت، یا حضور والا وغیرہ کہتا مرا جاتا ہے۔ اور دور ہی سے تسلیمات میں جھکتا جھکتا گرا جاتا ہے۔ بعد ازیں ہر دم بادشاہ کی عنایتِ بادشاہانہ سے امیدوارِ منصب اور جاگیر ہے اور اپنی بے اختیاری اور بادشاہ

کی بے نیازی شاہانہ سے ہر وقت ہراساں اور دل گیر ہے۔ سو اگر کوئی اپنی غلط فہمی سے بادشاہ کو بادشاہ نہ سمجھے اور دربار میں جو امیر و وزیر ہیں، اُن میں سے کسی کو بادشاہ سمجھ کر جو تعظیم و تکریم شاہانہ تھی، سب اُس کی طرف متوجہ ہو کر بجالائے، تو اِس صورت میں سوا اِس کے کہ اِس تعظیم و تکریم بے محل کے پاداش میں جوتیاں کھائے اور دربار سے نکالا جائے اور ساری امیدیں غلط ہو جائیں اور الٹی حسرتیں پیش آئیں اور کیا ہوگا؟ یہ وہی مثل ہے کہ: "نیکی برباد، گناہ لازم"۔ سو بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساری خرابی اُس عقیدۂ غلط کی ہے کہ بادشاہ کو تو بادشاہ نہ جانا اور اُس کی جگہ کسی امیر، یا وزیر کو اپنا بادشاہ پہچانا۔ (۱) ورنہ فقط تعظیم و تکریم کو دیکھیے، تو دِتی ہی ہے، جتنی اور کرتے ہیں۔

القصہ، اگر کسی مذہب والوں کے علم اور عقیدے میں اِس قسم کی غلطی ہو جائے کہ مقربانِ خداوندی کو خدا سمجھ جائیں، تو اُن کے سارے عمل بے محل ہو جائیں گے، اب نہ اُس اکرام و انعام کی امید ہے کہ جس کے لیے یہ جاں فشانی تھی، نہ اُس عزت و حرمت کی توقع ہے، جس کے پیچھے اتنی پریشانی تھی؛ بلکہ برعکس اِنعام و اکرام و اِعزاز و امتیاز کے بدلے ذلت و خواری اور حسرت و بے قراری نظر آتی ہے۔ سو ہم کو ایسی کیا پڑی ہے کہ بیٹھے بٹھائے مفت جان گنوائیں اور انجام کو یہ سزا پائیں۔

برے عمل کی قسمیں

اِس جگہ سے ایک لطیفہ خداساز معلوم ہوا کہ عمل کی برائی دو قسم پر ہے! ایک تو اصلی، جیسے ظلم و ستم، چوری، دغابازی۔ دوسری خارجی۔

---

(۱) مطبع قاسمی دیوبند کے نسخے میں نشان زدہ جملے کی جگہ، درج ذیل عبارت ہے:
"اور بادشاہ کی جگہ کسی امیر، یا وزیر کو جو بادشاہ کے نوکر ہیں، اپنا بادشاہ گردانا۔" (ص: ۱۳۶، جواب)

یعنی عمل نیک کا بے محل کرنا پڑے، تو یہ خارجی ہے، لیکن اصل پر غالب ہے۔ کیوں کہ تعظیم و تکریم بادشاہانہ اصل میں تو پہلے ہی تھی، پر فقط بے محل کر دینے سے ایسی بری ہو گئی کہ اصلی بھلائی کو بھی کھو دیا۔ سو جن تقصیرات کی برائی اصلی تھی۔ بر قیاس قاعدۂ طب کے کہ گرمی کا علاج سردی سے اور سردی کا گرمی سے کرتے ہیں۔ اُن طاعات سے مکافات ہو سکتی تھی، جن کی بھلائی اصلی ہے۔ پر وہ تقصیریں کہ جن کی برائی گو خارجی ہے، پر ایسی ہے کہ اصلی بھلائی کا بھی ستیاناس کر دے ہے، اُن کا کچھ علاج نہیں۔

القصہ، جب ان مذہبوں کے اختیار کرنے سے یہ اندیشہ ہوا کہ مبادا میری وہی مثل نہ ہو جائے کہ: "نیکی برباد، گنہ لازم"؛ بلکہ بہ لحاظ وجوہِ مذکورہ کے اُن کے بطلان کا یقینِ کامل ہو گیا، تو اِس سے تسلی ہوئی کہ حق اگر ہے، تو کہیں اور ہی ہے۔

اختلافِ عقائد کے اسباب

پر یہ خلجان پیش آیا کہ ایسی بڑی غلطی کا کیا باعث ہے اور کیا پیش آیا، جو ایسا عالَم غلط ایک جہان کے جہان کا۔ کہ اس میں ہزاروں تو ایسے ہیں، جو دانش میں انگشت نما ہیں۔ عین ایمان قرار پایا؟ آخر مثل مشہور ہے ع

ع : تا نباشد چیزکے مردم نہ گویند چیزہا(۱)

ہم نے مانا کہ یہ عقیدے غلط ہیں۔ پر اِن کے مذہبوں میں داخل ہونے کا باعث اور پھر نہ نکلنے کا سبب اگر بیان کیا جائے، تو البتہ اور بھی اطمینان ہو جائے۔

---

(۱) ترجمہ: جب تک کوئی ایک بات نہ ہو، تو لوگ کئی باتیں نہیں کہتے

سو اگر اِن کے پیشواؤں کا خدا، یا خدا کا بیٹا ہونا اصل میں اُن ہی کا دعویٰ ہے اور اُس زمانے کے سادہ لوح اول کسی فریب سے اُن کے دام میں آگئے، پھر یہ بات چل نکلی، تب تو یہ مذہب اصل ہی سے غلط ہیں، اور وہ ان کے پیشوا ہادی نہ تھے، مضل تھے، .... اور اگر یہ مقولہ اُن کا نہیں، پر ابنائے زمان اپنے قیاس کے بھروسے اُن کو خدا، یا خدا کا بیٹا سمجھ گئے ہیں، تو احتمال ہے کہ وہ لوگ حقانی ہوں اور معتقدوں کے جہل سے یہ خرخشہ پیش آیا کہ اُن کو بندے سے خدا، یا خدا کا بیٹا بنایا۔ سو احقر نے جو اِس سوچ میں سر جھکایا، تو دو سببوں کا احتمال نظر آیا:

پہلا سبب

ایک کا بیان تو یہ ہے کہ عجب نہیں جو یہ لوگ بندگانِ مہذب اور خدا پرست میں سے ہوں۔ اور جیسے دنیا میں غلام جاں نثار، ہوشیار کا گاہ و بے گاہ (بادشاہ) کہا مان لیا کرتے ہیں اور اُس کی سفارش اور غمازی جس کسی کے حق میں ہو، اکثر چل جایا کرتی ہے۔ اور یہ بادشاہ کے منہ لگنے کے بھروسے بادشاہ کے اموالِ خاص میں بسا اوقات تصرف کر بیٹھتا ہے، اِسی طرح خدائے تعالیٰ جو بندوں میں سے حق شناسی میں زیادہ ہوں، اُن کی دعاء، بد دعاء قبول کرتا ہو۔ (۱) اور وہ بعض اشیاء میں ایسا تصرف کر بیٹھتے ہوں، کہ اوروں سے نہ بن پڑے۔ جیسے کرشمے اور خرقِ عادت وغیرہ۔ یا جیسے بادشاہانِ دنیا کسی کے جمالِ صورت کے سبب اُس سے محبت کیا کرتے ہیں اور اُس کے باعث محکومانِ بادشاہی مثل بادشاہ کے اُس کے اشاروں پر چلا کرتے ہیں۔ اور سرمو اطاعت

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کچھ اس طرح ہے:

"ایسے ہی خدا بھی اپنے اُن بندوں کی، جو حق شناسی میں اوروں سے زیادہ ہیں، دعاء قبول کر لیتا ہو۔"

(ص: ۱۲۸، اختلافِ عقائد کے اسباب)

میں تقصیر نہیں کرتے اور سامانِ شاہی اور اُس کی اشیائے مملوکہ میں تصرفاتِ مالکانہ، یعنی مثل بادشاہ مالک کے کیا کرتا ہے اور کسی کو مجالِ دم زدنی نہیں ہوتی، اِسی طرح یہ لوگ بھی جمالِ سیرت اور کمالِ عقل اور خوبیٔ احوال اور تہذیبِ اعمال کے باعث پسندیدۂ خدا ہو گئے ہوں۔ اور اِس وجہ سے محکومانِ خداوندی اور اسبابِ مملوکۂ خدا۔ یعنی یہ موجودات کہ کسی طرح اُس کے تصرفات اور ارادوں سے اِن کو انحراف نہیں۔ یہاں تک کہ اگر درختوں کو چلائے، تو چلنے لگیں اور پہاڑوں کو ہلائے، تو ہلنے لگیں۔ اُن کے ایسے مطیع ہو گئے ہیں کہ جس طرف کو چلائیں، چلیں اور کسی قسم کے تصرف سے نہ روکیں اور کسی بات میں نہ ٹوکیں۔ (۱) پر جیسی حکومتِ محبوب اور تصرفات اُس کے بہ ظاہر ہم سنگِ حکومت اور تصرفاتِ شاہی کے معلوم ہوتی ہے، ویسی ہی اِس قسم کے تصرفات بھی، یعنی کرشمے بہ ظاہر تصرفاتِ خداوندی معلوم ہوتے ہیں۔ سو عجب نہیں کہ دیکھنے والوں کو اِس دھوکے نے خراب کیا ہو۔ سو اِس صورت میں عقل بے چاری کیا اپنا سر کھائے؟۔ کیوں کہ عقل تو ایک آلۂ تمیزِ حق و باطل ہے۔ بدون اِس کے کہ اُس سے کوئی کام لے، کام نہیں دیتی۔ کہیں بھی سنا ہے کہ تیشہ بدون ہاتھ لگائے بڑھئی کے اپنے آپ کام کرنے لگا ہو؟۔

سو غرض، جیسے بسولا کسی لکڑی کے چھیلنے سے انکار نہیں کرتا، پر جیسے چھیلو، ویسے ہی چھیلے گا۔ اِسی طرح آلۂ عقل بھی کسی بات میں تمیزِ حق و باطل سے انکار نہیں کرتا۔ پر جس بات میں اِس سے تمیز کراؤ گے،

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت یوں ہے:

"بہر حال، یہ سب چیزیں اُن کی ایسی مطیع ہو گئی ہوں کہ وہ جو حکم کریں، بہ سر و چشم بجا لائیں۔ اور اُن کو کسی قسم کے تصرف سے نہ روکیں اور اُن کو کسی بات میں نہ ٹوکیں۔" (ایضاً)

اُسی کی تمیز کرے گی۔ اگر دین کے بھلے برے کو پوچھو گے، تو دین کے بھلے برے کو بیان کرے گی۔ دنیا کی پوچھو گے، دنیا کی۔ سو جو لوگ کسی بھی طرف عقل نہ لگائیں اور لگائیں بھی، تو دنیا کی طرف، اُنھیں دین کے بھلے برے کی کیا خبر ہو گی ؟۔

غرض، کہ اِس قسم کے معاملات کے دیکھنے سے دیکھنے والوں کو یوں خیال آیا ہو کہ یہ تصرفاتِ خداوندی ہیں، تو یہ خدا ہوں گے۔ اور یہ خیال ایسا جما ہو کہ عقل کی طرف کسی نے رجوع ہی نہ کیا ہو۔ کیوں کہ عقل کی طرف تو رجوع کی ضرورت تردد کے وقت ہوتی ہے۔ جب پہلے ہی اطمینان ہو جائے، تو عقل کی کیا ضرورت ؟۔ اکثر غلطی کا باعث بھی کم توجہی اور عقل کی طرف رجوع نہ کرنا ہوتا ہے۔ اِسی لیے عقلاء میں بیش تر باہم اختلافِ مذاہب ہوتا ہے کہ کوئی کسی خیال کے باعث کسی بات پر جم گیا اور کوئی کسی خیال کے باعث کسی بات پر اڑ گیا۔ اور عقل بے چاری کی بات بھی نہ پوچھی۔

اِس حکم سے دو باتیں معلوم ہو گئیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ انسان کو جس چیز کی محبت ہوتی ہے، اُسی کی اسلوبی اور درستی کا اُس کو فکر ہوتا ہے، اُسی کے نیک و بد کے تمیز کی اُس کو ضرورت ہوتی ہے، اور اُسی باب میں عقل کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور اُس فن میں اُس کو اتنا عبور ہو جاتا ہے (کہ) دوسرے میں نہیں ہوتا اور دوسروں کو بھی نہیں ہوتا۔ دین کی محبت والوں کو دین میں اور دنیا کی محبت والوں کو دنیا میں۔

۲۔ دوسری یہ کہ عقل کی طرف وہ رجوع کرتا ہے، جو اور خیالات کو خیال میں نہیں لاتا۔ سو جس شخص میں یہ دونوں باتیں پوری ہوں گی، وہ تو ٹھکانے کی بات کہے گا۔ ورنہ اندھوں کی طرح کبھی کنوئیں

میں، کبھی کھائی میں ہر دم گرتا رہے گا۔ سو ایسے لوگ دنیا میں چراغ لے کر ڈھونڈھیے، تو نہیں ملتے۔

دوسرا سبب

دوسرے سبب کا بیان یہ ہے کہ زمانِ سابق کے بعضے مسلمانوں کی نسبت۔ کہ تجربتاً اُن کا سچا ہونا اور دغاباز نہ ہونا ایک جہان کو معلوم تھا اور بایں ہمہ ترکِ دنیا اور اپنے طور کی عبادت اور ذکر خدا میں اِس درجے کو مشغول تھے کہ شہرۂ آفاق ہو گئے تھے۔ یوں مشہور ہے کہ بعض اوقات میں اُن سے ایسے کلمات صادر ہوئے کہ جن سے سننے والے یوں سمجھ جائیں کہ اِن کو اپنی نسبت خدائی کا گمان ہے۔ یہاں تک کہ بعضوں کو اُن میں سے اُن کے ہم مذہبوں نے بہ سبب اِس بات کے کہ اہلِ اسلام ایسی باتوں کو کفر جانتے ہیں، مار ڈالا۔ اور اُنھوں نے تادم باز پسیں (واپسیں) اپنی بات کو نہ بدلا اور وہی کلمات کہے گئے (۱)۔ اور بایں ہمہ وہ عبادتیں بھی جو اہلِ اسلام خدا کے لیے ادا کرتے ہیں۔ ادا کرتے رہے۔

منصور بن حلاج

اب دیکھیے کہ جو ایسا سچا اور متدین ہوا کرتا ہے، اُس سے ایسا بڑا طوفانِ عظیم سمجھ میں نہیں آتا۔ اور اگر خلافِ عادتِ اس بات کو تجویز

---

(۱) اس موقع سے مطبع قاسمی سے شائع ہونے والے نسخے میں حاشیہ پر حضرت مولانا فخرالحسنؒ کی درج ذیل بات نقل کی گئی ہے:

"یہ اشارہ ہے حضرت منصور بن حلاج کے قصہ کی طرف۔ اور یہ واقعہ مقتدر باللہ عباسی خلیفہ بغداد کے وقت میں بماہ ذی قعدہ ۳۰۹ھ کو واقع ہوا۔ تاریخ ابن خلکان وغیرہ میں مفصل لکھا ہے۔ اور موافق تصریح انجیل اور علمائے نصاریٰ کے بعینہٖ یہی واقعہ حضرت عیسیٰ کے ساتھ قیصر رومِ قدیم کے وقت میں پلاطوس حاکم بیت المقدس کے حکم سے، جو یہودیوں کے کہنے سننے میں تھا اور علمائے یہود کے فتوے سے عید فصح کے دن بیت المقدس میں پیش آیا۔" مولانا فخرالحسنؒ۔ (ص: ۱۴۰، اختلاف عقائد کے اسباب)

بھی کریں، تو پھر عبادتِ خداوندی کے کیا معنی ؟۔ اور بایں ہمہ ایسی صورتوں میں غرضِ دینی تو ہوتی ہی نہیں، غرضِ دنیاوی کا بھی احتمال نہیں۔ کیوں کہ بادشاہ ہو کر دعوائے خدائی کرے، تو ایک بات بھی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اپنے استحکامِ حکومت کے لیے یہ تدبیر سوچی ہو۔ اور اِس فریب سے لوگوں کو اپنا مطیع و منقاد بنانا چاہا ہو۔ فقیروں سے تو یہ بھی احتمال نہیں۔ مع ہذا، نقلِ مشہور ہے : "جان ہے، تو جہان ہے" جان کھو کے کون سی بادشاہت کی توقع ہے ؟ بجز اِس کے کہ یوں کہیے کہ کسی قسم کا جنون تھا، اور سب بے موقع ہے۔ لیکن جنون بھی طرح طرح کے ہوتے ہیں۔ قیس اگر لیلیٰ کی محبت میں مجنوں تھا، تو عجب نہیں کہ یہ صاحب، خدا کی محبت میں دیوانہ بنے ہوں۔ چناں چہ کثرتِ عبادت اور کثرتِ ذکر سے خدا کی محبت کا پتہ بھی ملتا ہے۔ کسی کو کثرت سے وہی یاد کرتا ہے، جو اُس کا دیوانۂ محبت ہوتا ہے۔ لیکن چوں کہ اُن کے دلوں میں کثرتِ یادگاری سے خدا ہی بس گیا تھا اور اُسی کی یاد اُن کی رگ و پے میں سما گئی تھی۔ اور جنون کا کلام (بات) گو دل ہی کی بات کا پتہ دے، غیر مربوط ہوا کرتی ہے۔ عجب نہیں کہ اُس غلبۂ محبت میں اپنی طرف نسبتِ خدائی کر بیٹھتے ہوں۔ اور خدا کی محبت ہونی ہر چند ہم کو، تم کو بعید معلوم ہوتی ہے۔ مگر بایں لحاظ سے کہ جیسے آفتاب کا پرتو ہر جسم کو، خاص کر آئینے کو منور کر دیتا ہے، اِسی طرح موجودات میں خاص کر اچھی چیزوں اور حسینوں میں پرتوِ خداوندی جلوہ گر ہے۔ چناں چہ دلائلِ توحید میں کچھ اِس کی طرف اشارہ گذرا۔

سو اگر آفتاب سے اوٹ میں آئینے کو منور دیکھ کر، اُس کے نور پر عاشق ہو جائے، یا تعریف کرے، تو حقیقت میں وہ آفتاب ہی کے نور کا عاشق اور مداح ہے۔ گو وہ اپنی غلط فہمی سے اُس نور کو آئینے کا نور سمجھے۔

اسی طرح حسینوں کے عاشق بھی خدا کے جمالِ باکمال کے عاشق ہیں۔ پر اپنی غلط بینی اور کوتہ نظری سے اُس حسن کو اُن حسینوں کا حسن سمجھتے ہیں۔ (۱) خدا کے جمالِ باکمال کا پرتو نہیں جانتے۔ اور اسی لیے۔ جیسے آئینے کے نور کے عاشق کو آئینے ہی کی طلب رہتی ہے، آفتاب کا خیال بھی نہیں گذرتا۔ حسینوں (خوب صورت چیزوں) کے عاشق بھی حسینوں ہی کے طلب گار رہتے ہیں، خدا کو یاد بھی نہیں کرتے۔

سو اگر یہ غلطی بیچ میں سے نکل جائے، تو یہی خالص خدا کا عشق ہو جائے۔ اور پھر حسینوں کا نام بھی نہ لیں، خدا ہی کو یاد کرتے کرتے مر جائیں۔

تیسرا سبب

یا یوں کہیے کہ جیسے لوہے کو آگ میں گرم کرتے ہیں، تو آگ کے فیضِ صحبت اور اُس کے قرب و جوار کے باعث وہ لوہا بھی تھوڑی دیر میں آگ کے ہم رنگ ہو جاتا ہے۔ اور پھر جو جو کام جلانا، پھونکنا آگ کرتی ہے، وہ لوہا بھی کرنے لگتا ہے؛ بلکہ اُس وقت میں وہ لوہا نہیں رہتا، آگ ہو جاتا ہے۔ ایسے وقت میں اگر اُس لوہے کی زبان ہو، تو یوں ہی کہے کہ میں آگ ہوں۔ یا آئینے میں جس وقت عکسِ آفتاب پڑتا ہے، اُس وقت اِس آئینے سے بھی دھوپ ایسی ہی پیدا ہوتی ہے، جیسے آفتاب سے۔ اور دیکھنے والوں کو اُس وقت آئینہ نہیں معلوم ہوتا۔ قرصِ آفتاب، یا آفتاب کا ٹکڑا معلوم ہوتا ہے۔ اگر اُس وقت آئینے کی زبان ہو، تو یوں ہی کہے کہ میں آفتاب ہوں۔ ایسا ہی کیا عجب کہ مقربانِ خداوندی کی روح بھی

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کچھ اس طرح ہے:
"پر اپنی غلط بینی اور کوتہ نظری سے اُس حسن کو اُن حسینوں کا حسن سمجھتے ہیں اور اُس خوبی کو اُن خوبصورتوں کی خوبی جانتے ہیں۔" (ص: ۱۴۲، محبتِ الٰہی کے معنی)

لیضِ قربِ خدلوندی سے، یا اُس کے پرتوے اُس ذاتِ کبریا کے - کہ بے کم و کیف، بے رنگ ہے - کچھ فی الجملہ ہم رنگ ہو جاتی ہو لور اُس وقت ایسا بول منہ سے نکل جاتا ہو؟۔ لور اِس طرح کا تقرب لور نزدیک ہونا گو ہمیں اِس وجہ سے بعید معلوم ہوتا ہو کہ ہم لور ایسے لوگ ایک مکان میں رہتے ہیں، پھر ہمارا یہ حال کیوں نہیں ہوتا؟۔ پر دوسری مثال سے یہ شبہ ان شاء اللہ رفع ہو جائے گا۔ کیوں کہ آئینہ اور دوسرے اجسام بھی تو ایک جگہ ہوتے ہیں، پر جو دولت آئینے کو نصیب ہوتی ہے، در و دیوار، پتھر کو نصیب نہیں ہوتی۔

القصہ، جو مناسبت کہ صفائی کی وجہ سے آئینے کو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے، وہ لور اجسام تو کیا، لوہے کو بھی حاصل نہیں۔ باوجودے کہ آئینہ وہی لوہا ہے، فقط میل جاتا رہا ہے۔ اِسی طرح ہم اور مقرب لوگ گو ایک جنس لور ایک مکان میں ہوں، پر اُن کی ارواح، عیوب اور خواہشوں کے میل سے پاک ہو گئی، آئینے کی طرح مُصَفّا ہو گئیں۔ (۱)

القصہ، عجب نہیں کہ مثل اُن لوگوں کے - جن کی نسبت ایسے کلمات کا صادر ہونا، جن سے دعوائے خدائی مترشح ہو، ثابت ہوا ہے - بعض مقتدایانِ مذاہبِ مذکورہ بھی بعض لوقات میں ایسے کلمات کہہ بیٹھتے ہوں لور ناواقف لوگ بات کی تہہ کو نہ سمجھتے ہوں لور بہ تقاضائے محبت - جو اہلِ کمال کے ساتھ، خاص کر زاہدوں کے ہر شخص کی جبلت میں ہوا کرتی ہے - اُن الفاظ کو ظاہر کے معنوں پر محمول کر کے اپنا دین و ایمان خراب کیا ہو؟۔ بالخصوص جب کہ ایسے شخص سے یہ کلمات صادر

---

(۱) مشتیٰ قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کچھ یوں ہے:
"پر اُن کی روحیں عیبوں اور خواہشوں کے میل سے پاک اور آئینے کی طرح مصفا ہو گئیں۔ اور ہماری روحیں عیبوں اور خواہشوں کے میل سے آلودہ اور کالے توے کی طرح مکدر رہ گئیں۔" (ص: ۱۴۳، سبب ۴۲)

ہوئے ہوں، جس کے ہاتھ سے کرشمے بھی ظاہر ہوئے ہوں، تو اس عقیدے کے استحکام کا کیا قصور؟۔ ایسی صورت میں دلوں کو چیر ڈالیے، تو ایسی بات نہ نکلے۔

اب سنیے! کہ اگر ایسے لوگوں سے کرشموں کا صادر ہونا کسی سندِ صحیح سے ثابت بھی ہو جائے، تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خدا ہوں۔ جیسا سببِ اول میں مفصل بیان ہوا ہے۔ اور اگر صدور ایسے کلمات کا- جن سے دعوائے خدائی مترشح ہو- اُن کے خدا سمجھنے کا باعث ہے، تو اِس سے بھی مطلب ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اول تو اُن کے دغا و فریب سے مبرا ہونے کی سند چاہیے۔ بعد ازیں بہ شرطِ ثبوتِ صحت اِس بات کہ واقعی اُن سے کلمات صادر ہوئے ہیں، سببِ ثانی کا احتمال ہے۔

نصاریٰ کے دلائل کی تردید

اب بفضلہٖ تعالیٰ غلطیٔ مذکور کے منشا کا بیان ہو چکا، تو تھوڑا سا اُن دلائل کا حال بھی بیان کرنا چاہیے، جن سے بہ زعمِ خود نصاریٰ حضرت عیسیٰ کو خدا کا بیٹا قرار دیتے ہیں۔

ا۔ سو اول (۱) تو یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ خدا کو باپ کہا کرتے تھے۔

---

(۱) انجیل، باب ۳۴ اور ۸۲۔ زبور ۶ (میں نے تو کیا تم سب خدا ہو۔ تفسیر میں ہے کہ مجسٹریٹ۔ کلام الٰہی خدا کہلاتے ہیں۔ اور خدا "اسرائیل حاکموں کا لقب ہے بلکہ عبرانی محاورہ میں قاضی مفتی سب خدا کہلاتے تھے) اب اگر عیسیٰ نے اس محاورے کے موافق اپنے آپ کو خدا کہا۔ تو کیا وہ حقیقت میں خدا ہو گئے؟۔ نہیں ہرگز نہیں۔ اسی طرح اگر انھوں نے اپنے آپ کو خدا کا بیٹا کہا، تو وہ بیٹے نہیں ہو گئے۔ کیوں کہ جب ہر آدمی خدا ہوا، تو ہر ابنِ آدم خدا کا بیٹا ہوا۔ علاوہ ازیں توریت میں حضرت آدم و ابراہیم و یعقوب کو خدا کا پہلوٹھا بیٹا اور حضرت داؤد کو بڑا بیٹا اور تمام بنی اسرائیل، یہاں تک کہ گرلو کو خدا کا بیٹا لکھا ہے۔ اور انجیل میں تمام عیسائی اور سب خاص و عام کو خدا کا بیٹا لکھا ہے۔ پھر حضرت عیسیٰ ہی کی کیا خصوصیت ہے؟ ساری مخلوق خدا کی بیٹا بیٹی ہیں۔" (مولانا فخر الحسنؒ)

۲۔ دوسرے یہ کہ (۱) حضرت عیسیٰ کا ظاہر میں کوئی باپ نہ تھا۔ مع ہذا ایسے پارسا تھے کہ اُن کی پارسائی کی دھوم ہے۔ اور ایسے اچھے اخلاق رکھتے تھے کہ سب کو معلوم ہے۔ جس شخص میں خدا کے سے اخلاق ہوں اور پھر بے باپ کے پیدا ہو، بجز اس کے کہ خدا کا بیٹا ہو اور کیا ہو؟۔ اِن دلائل کو دیکھئے اور ایسے بڑے مطلب کا ثابت کرنا دیکھئے!۔ عاقل کے نزدیک تو یہ اثبات اِن دلائل سے پہاڑ کیا، آسمان کا تنکے پر تھامنا ہے۔

دلیلِ اول کا جواب

جناب من! دلیل اول کا حال، تو یہ ہے کہ بجز انجیل کے کوئی سند نہیں، جس سے حضرت عیسیٰ کا خدا کو باپ کہنا ثابت ہو۔ ایسے محال اقوال کے ثابت کرنے کے لیے تو اگر ایسی خبر متواتر بھی ہوتی۔ جیسے دلی کے ہونے کی خبر متواتر ہے۔ تب بھی عقل کے نزدیک قابل تسلیم نہ تھی۔ چہ جائے کہ وہ انجیل کہ جس کی حضرت عیسیٰ تک ایک بھی ایسی سلسلہ وار متصل روایت نہیں تھی کہ جس کے راویوں کی تعداد اور اُن کے نام و نشان اور اُن کے صدق و کذب اور عقل و فہم اور درستیٔ حافظہ وغیرہ کا حال معلوم ہو؟ مختصر سا اِس انجیل کا حال سابق میں اثباتِ توحید

(۱) حضرت عیسیٰ کے تو صرف باپ نہ تھا۔ حضرت آدم و حواء کے ماں باپ دونوں نہ تھے۔ اور ملک صدق کا حال توریت و زبور میں لکھا ہے کہ اس کا کوئی ماں، باپ نہ تھا، نہ اس کا کچھ نسب نامہ، نہ اس کے دنوں کا شروع نہ زندگی کا آخر۔ اور النکوی ایک عورت تھی۔ اس کے تین فرزند سورج کی شعاع کے وسیلے سے پیدا ہوئے۔ چنگیز خاں اُن میں سے ایک کی اولاد میں ہے۔ حکیم لاوزی، جس کا مذہب چین میں رائج ہے، اسّی برس تک ماں کے پیٹ میں رہا اور سورج کے وسیلے سے بے باپ کے پیدا ہوا۔ ایک اور عورت گزری ہے کہ اس کی بھی اولاد بے مرد کے پیدا ہوئی۔ تاریخ چین، کا کرن صاحب کی۔ اور تاریخ چین، پادری اکسوس اور پادری بوتور کی دیکھو (مولانا فخر الحسن)

لور ابطالِ تثلیث میں گذر چکا ہے۔ حاجتِ تکرار نہیں۔
بالجملہ، نصاریٰ ہی کے اقراروں کے لحاظ سے اُن کی انجیل قابلِ اعتماد نہیں۔ کیوں کہ چالیس ہزار جگہ سہوِ کاتب کے مُقِر ہیں۔ لور آٹھ، سات جگہ دیدہ ودانستہ تحریف کے قائل ہیں۔ جو وثیقہ کہ ایک جاے مخدوش ہوتا ہے، نصاریٰ ہی کے قانون کے موافق دنیا کے چھوٹے چھوٹے دعووں میں قابلِ اعتماد نہیں ہوتا۔ (۱) نہ معلوم کہ پھر ایسے وثیقے کو- جو کہ چالیس ہزار جگہ مخدوش کیا، یقینی غلط ہو، دین کے دعوے میں وہ بھی ایسا کچھ کہ لاکھ دلیلیں بھی اُسے ثابت نہیں کر سکتیں۔ کیوں کہ بے دلیل عقل کے نزدیک باطل ہے- کیوں کر قابلِ قبول سمجھتے ہیں؟ اور بایں ہمہ اگر تسلیم کریں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مقررہ بعضے اوقات میں ایسے الفاظ کہے ہیں کہ جن سے خدا کا اُن کی نسبت باپ ہونا ثابت ہو، تو وہ ایسا ہی ہوگا جیسا غریب قوم رعیت کی اپنے حاکموں کو اپنا مائی باپ کہا کرتے ہیں۔ لور یہ اندیشہ نہیں کرتے کہ کوئی حاکموں کو ہمارا حقیقی باپ نہ سمجھ لے۔ کیوں کہ سارے جہان کا دستور ہے کہ بسا اوقات ایک لفظ بولتے ہیں لور قرائن کے بھروسے اُس کے اصلی معنی کو چھوڑ کر دوسرے ایسے معنی- جو پہلے معنی سے مناسب

---

(۱) ہارون صاحب جلد ۱، ص: ۱۳۶ پر لکھتے ہیں کہ ڈیڑھ لاکھ اختلافِ عبارت ہیں۔ لور یہی مضمون پادری فنڈر نے بھی اختتام دینے مباحثہ کے ۵۳۔ ۵۲ میں لکھا ہے۔ لور نے اختلافاتِ عبارت دس سے زیادہ جمع کیے ہیں۔ پھر ہارون صاحب لکھتے ہیں: "جب مختلف نصوص یا عبارتوں میں سے کسی کا عدم صحت معلوم ہو جاتا ہے، تو اس کو غلط لفظ، یا غلط عبارت کہتے ہیں لور جب مختلف نسخوں یا عبارات میں سے کسی کو یقیناً غلط یا سہو نہ، تو اس کو اختلافِ عبارت کہتے ہیں۔ پھر پادری فنڈر اختتام دینے مباحثہ ص: ۵۵-۵۸ تک میں لکھتے ہیں کہ: ڈاکٹر کوتن کہتے ہیں کہ گریباخ اور شولز نے انجیل میں تیرہ چودہ ایسی غلطیاں پائی ہیں کہ آیت کے مضمون کو کچھ کا کچھ کر دیتی ہیں۔ (مولانا فخر الحسن)۔

ہوں- مراد لے لیا کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اکثر دلیر کو شیر، یا رستم اور سخی کو حاتم اور سرکش کو فرعون بولتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اِن سب صورتوں میں اصلی معنی متروک ہیں اور پھر کسی سمجھ دار کو غلطی نہیں پڑتی۔ کیوں کہ سب جانتے ہیں کہ شیر درندہ جانور ہوتا ہے، آدمی کو فقط دلیری کی وجہ سے شیر کہا ہے۔ اِسی طرح رعیت کے لوگ بھی کہ ہمارے حسب و نسب کو سب جانتے ہیں، ہم کجا اور حاکم کجا؟ حاکموں کو اپنا ماں باپ کہہ دیتے ہیں۔ اور مربی کی مراد لیتے ہیں۔ اور اِسی سبب سے باوجود کہ حاکم اور محکوم میں اتحادِ نوعی بھی ہے۔ دونوں کے دونوں آخر بشر ہیں۔ کوئی ان کو ان کا باپ نہیں سمجھتا۔

اِسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی یوں سمجھ کر- کہ میرے اور خدا تعالیٰ کے درمیان تو اتحادِ نوعی بھی نہیں۔ میں بندہ، وہ خدا ایسے موقع میں اگر خدا کو باپ کہا تھا، تو سوائے مربی ہونے کے اور کوئی احتمال نہ ہوگا- اگر خدا کو اپنا باپ کہہ دیا ہو، تو کیا عجب؟:

مع ہذا، اور بہت سے الفاظ خدا کی نسبت سب کے محاورات میں ایسے بولے جاتے ہیں کہ اُن کے اصلی معنی مراد نہیں ہوتے اور قرائن کی دلالت سے دوسرے معنی- جو لول سے مناسب ہوں- مقصود ہوتے ہیں۔

سارا عالم خدا کو بادشاہ کہتا ہے۔ اِس لفظ کے معنی بے خدا کے نام کے ساتھ لگائے اگر زبان دانوں سے جا کر پوچھیے، تو سب بالاتفاق یوں ہی کہیں گے کہ ابنائے جنس میں سب سے بڑے حاکم کو کہتے ہیں۔ اب غور کیجیے کہ خدا کسی کے ابنائے جنس میں سے ہے؟ علی ہذا القیاس اپنے آپ کو غلام کہنا اور خدا تعالیٰ کو مولیٰ اور اپنے آپ کو رعیت اور خدا تعالیٰ کو حاکم قرار دینا۔

دلیلِ ثانی کا جواب

اب دوسری دلیل کا حال سنیے! جنابِ من! یہ دلیل ہر چند اس قابل نہیں کہ اِس کے جواب کی طرف متوجہ ہوئیے، اِس موقع میں یہی کہنا مناسب ہے کہ ع:

جوابِ جاہلاں باشد خموشی

مگر چوں کہ اِس مذہب والوں کی طرف دانش مندی کا بھی گمان ہے، ناچار کچھ گذارش کرنا پڑا۔ اگرچہ دانش مندی کے شبہ کا جواب سابق میں معروض ہو چکا۔

سو اب سنیے! کہ بعد تسلیم اِس بات کے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے باپ ہی کے پیدا ہوئے ہیں اور یہودِ مردود کا قول غلط ہے۔ اول تو عقل کے نزدیک خدا کی قدرت سے محال نہیں اگر کسی بشر کو بے باپ کے، یا بے ماں کے، یا بے ماں باپ دونوں کے پیدا کر دے۔ آخر زمین آسمان، چاند سورج، ستارے، اربع عناصر سب بے ماں باپ کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر بہ پاسِ خاطرِ نصاریٰ ہم تسلیم بھی کریں کہ کوئی بے باپ کے نہیں ہو سکتا۔ سو جس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے باپ ظاہر پیدا ہوئے ہیں، (۱) یا جو کوئی ابوالبشر ہو؛ بلکہ اولِ فرد سب حیوانات کے عینِ خدا ہوں گے۔ بالجملہ، وہ خیالات، جو منشائے غلطیِ نصاریٰ ہیں، یا وہ اوہام، جو باعثِ غلط فہمیِ ہنود ہیں، عاقلوں کے نزدیک اُن کا دلیل ہونا تو در کنار، رتبۂ قرائن کو بھی نہیں پہنچتے۔ حالاں کہ دلیلِ دعویٰ ایسی چاہیے، جس میں خلافِ

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے کے بعد یہ عبارت بھی ہے:
"تو حضرت آدم علیہ السلام جو اُن کے نزدیک بے ماں باپ کے دونوں کے پیدا ہوئے ہیں، یا جو کوئی ابوالبشر ...."۔ (قمی: ۷، ۱۴، جواب دلیل دوم)

دعویٰ کے کسی احتمال کی گنجائش نہ ہو۔ اور اگر فرض کرو کہ یہ خیالاتِ واہیات کسی نا انصاف کے نزدیک اِس خیالِ محال کے لیے کسی درجے کے قوی، یا ضعیف دلیل ہو سکتے ہیں، تو اُن کے پیشواؤں کی بشریت کی ہزاروں دلیلیں ہیں۔ اور وہ بھی ایسی ایسی کہ جن کا جواب نہیں۔ سو دونوں کو برابر رکھ کر تولیے اور پھر بولیے کہ کون زیادہ اور کون کم ہے؟۔ (۱)

القصہ، فقط خوارق کی عادت کی وجہ سے- کہ فی الجملہ مزید قدرت پر جو خدائی کو لازم ہے، دلالت کرتی ہے-اِن بزرگوں کی خدائی تو ثابت ہو جائے۔ حالاں کہ بسا اوقات وہ چیز کہ کسی کو لازم ہوتی ہے، دوسری چیزوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ حرارت، آفتاب کو لازم ہے اور آگ میں بھی موجود ہے، سو ایسے ہی اگر اِس قدر قدرت خدا کی دی ہوئی کسی بشر میں بھی ہو، تو کیا تعجب ہے؟۔ مگر تماشا تو یہ ہے کہ صورت شکل، بھوک پیاس، پاخانہ پیشاب، رنج وراحت، صحت مرض، موت حیات وغیرہ-جو بشر کو لازم ہیں اور خدا میں ممتنع-بشریت ثابت نہ ہو۔

ابنیت کا مجازی معنیٰ بھی نا قابلِ قبول

بالجملہ، اِس قسم کا ارتباط کسی بشر صورت کو، یا غیر بشر کو خدا کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ہاں اگر ہنودیوں کہیں کہ ہمارے پیشوا، نائبانِ خدا تھے اور نائبِ حاکم کو بسا اوقات مجازاً حاکم کہہ دیا کرتے ہیں، یا نصاریٰ یوں تاویل کریں کہ حضرت عیسیٰ محبوبِ خدا تھے اور محبوب کو بیش تر فرزند

(۱) نسخۂ مذکور میں نشان زدہ عبارت کے بعد یہ جملہ مذکور ہے:
"کہ کون زیادہ ہے اور کون کم ہے؟۔ یعنی مقصودِ خاص کی دلیل میں لازم اعم کو پیش کرنا درست نہیں"۔(ایضاً)

کہہ دیتے ہیں۔ سو ہم نے بھی اگر ایسا کیا، تو کیا گناہ ہے ؟۔

تو اِس صورت میں اول تو اِن کی بشریت کے قائل ہو گئے۔ اور ہم کو اِس جگہ فقط اتنی بات سے غرض تھی۔ دوسرے یہ کہ مجازی معنی مراد لینے جبھی تک چاہئیں کہ سننے والے دھوکا نہ کھائیں۔ اِسی لیے قرائن کی ضرورت ہوتی ہے۔ نہیں تو جو غرض بول چال سے ہوتی ہے۔ یعنی اپنے جی کی بات دوسرے کو سمجھا دینا۔ وہ حاصل نہ ہو گی۔

اگر کوئی کسی کی دلیری کے اظہار کے لیے اُس کو شیر کہے، پر ایسی طرح کہے کہ سننے والا یوں سمجھے کہ یہ واقعتاً شیر درندہ ہی کا بیان ہے۔ تو اِس صورت میں گو اُس کے جی کی بات کو غلط نہ کہیں، پر اُس کے قول کو اور اِن الفاظ کو غلط ہی کہیں گے۔

الغرض، کلام، گفتگو مطلب سمجھانے کے لیے ہوتی ہے اور جو یہ بات حاصل نہ ہو ؛ بلکہ کوئی الٹا سمجھ جائے، تو پھر ایسی مثال ہے، جیسے کوئی بہرا کسی کی عیادت کو گیا اور پوچھا کیا حال ہے ؟۔ از بس کہ (باوجودے کہ) وہ بیمار شدید بیمار تھا، بولا مرتا ہوں۔ چوں کہ اکثر دستور ہے کہ بیمار پرسی کے وقت اکثر یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ شکر ہے، یا اچھا ہوں۔ بہرے میاں بھی یوں سمجھ گئے کہ یوں کہا ہو گا کہ اچھا ہوں۔ یہ سمجھ کر بولے الحمد للہ۔ پھر پوچھا معالج کون ہے ؟۔ وہ جل کر بولا "ملک الموت" یہ یوں سمجھ کر کہ کسی حکیم کا نام لیا ہو گا، تسلی کے لیے کہنے لگے کہ بہت حاذق ہیں، اُن کو خدا نے دستِ شفا عنایت کیا ہے۔ بعد ازاں پوچھا کہ نسخہ کیا تجویز کیا ؟۔ وہ اور بھی سوختہ ہو کر (کہے) کہ موت تجویز کی ہے۔ انھوں نے پھر تسکین کے لیے کہا کہ بہت مناسب ہے۔ تو جیسے اِس مثال میں کہنے والے نے کچھ کہا تھا، پر سمجھنے والا الٹی سمجھ کر بھلا کرتے، برا کر آئے اور خوش کرنے کے موقع میں ناخوش۔ ایسے ہی لب

ہنود اور نصاریٰ سے سری رام اور کنہیا جی اور حضرت عیسیٰ کی نسبت خدا، یا خدا کا بیٹا ہونا، سن کر کوئی موافق، مخالف معنیٔ مجازی نہیں سمجھتا۔ چناں چہ سب جانتے ہیں۔ اور ایسا نہ ہوتا، تو اِس احقر کو اِس ردّ و کد کی کیوں حاجت پڑتی ؟۔

بابِ عقائد میں کنایہ مناسب نہیں

اِس لیے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ عقائد اور لین دین کے معاملات میں ایسے استعارات و کنایات مناسب نہیں۔ کہ اِس سے اکثر خرابی پیش آتی ہے، بایں ہمہ اِن مواقع میں اگر کوئی دھوکا بھی نہ کھاتا اور گو اِن بزرگواروں کو خدا، یا خدا کا بیٹا ہی کہتے، پر سب اِن کو بشر مقرب اور محبوب ہی سمجھتے، تب بھی اِن الفاظ کا استعمال نازیبا تھا۔

اجنبی مرد، عورت کو اظہارِ محبت اور دل داری کے واسطے، یا اتحادِ ین کے باعث بہن بھائی کہہ دیا کرتے ہیں، پر خاوند جورو(۱) کو یا جورو اوند کو بہن، یا بھائی کہنے لگے۔ گو تیسرا آدمی مطلب سمجھ ہی جائے۔ پر بائے تو سہی، کیا خوب ہوگا؟ جب یہاں تو باوجود اِس بات کے کہ رو، خاوند دینی بہن، بھائی اور محبوب، محبِ یک دیگر ہوتے ہیں، کہ فقط ا سبب سے بہن بھائی اور جورو، خاوند کے رشتے میں کچھ مناسبت ں، اِن الفاظ کا بولنا نامناسب ٹھہرا اور موجبِ مضحکہ کہا گیا، کسی بشر کو ، یا فرزندِ خدا کہنا۔ باوجودے کہ خدائی، یا فرزندی اور بندگی میں یت اور برادری سے بھی زیادہ تخالف ہے۔ کیوں کر روا ہوگا؟ ؛ بلکہ میں باعث، استخفافِ طرفین اور موجب، اہانتِ خدا اور تذلیلِ اِن خدا کا ہوگا۔

لہ جورو: بیوی۔

ہاں اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی ایسے تخالف میں مجتمع نہ ہو سکیں، اور مثل زوجیت اور برادری، دینی اور فرزندی اور محبوبیت کے لازم وملزوم نہ ہوں، جس سے توہّم، معنی حقیقی کا ہو سکے، تو البتہ کچھ مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔ سو اگر حضرت عیسیٰ نے بفرضِ محال ایسا لفظ کہا بھی ہو، جس سے خدا کے باپ ہونے کا توہّم ہوتا ہو اور اُس لفظ کے اُن کی زبان میں اور کوئی معنی بھی نہ ہوں، تو اپنے تئیں محبوب اور خدا کو محب سمجھ کر نہ کہا ہوگا۔ اور نہ بایں لحاظ کہ باپ کو محبت اور فرزند کو محبوبیت لازم ہے، ایسے تخالف کی صورت میں توہّم معنی حقیقی کا ہوتا ہے۔ عاقلوں کے نزدیک پسندیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ زیادہ ہم نہیں کہتے۔ اگر کہا ہوگا تو اپنی بے کسی اور ذلت وخواری پر نظر کر کے اور خدا کو مہربان سمجھ کر باپ کہا ہوگا۔ سو ظاہر ہے کہ دستور کے موافق فرزند ذلیل وخوار وبے کس نہیں ہوا کرتا؛ بلکہ شریکِ عزت کہا جاتا ہے، اور بایں ہمہ ہم یوں کہتے ہیں کہ اگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو یہ معلوم ہوتا، جو اُن کے معتقدوں نے گل کھلائے ہیں، تو وہ اِس طرح بھی نہ کہتے۔ اور کہا بھی ہوتا، تو آئندہ کو باز آتے اور معتقدوں کو منع فرماتے کیوں کہ اِس صورت میں حضرت عیسیٰ مقربانِ الٰہی اور بندگانِ کامل العقل میں سے ہوں گے۔ اور ایسے لوگ اطبائے روحانی ہوتے ہیں۔ اور طبیبوں کا دستور ہے کہ جس دوا سے نقصان ہوتا ہے، اُس دوا کو موقوف کر دیتے ہیں، یا بدل دیتے ہیں۔ سو جس بات سے اِتنا بڑا فساد پیش آیا ہو، اُس کو کیوں کر نہ بدلتے؟ اِس صورت میں ہم یقین کرتے ہیں کہ بعد اِس فساد کے جو طبیب روحانی ہوا ہوگا، اُس نے قرار واقعی اِس گفت وشنود سے منع کیا ہوگا۔ ع:

ہر سخن وقتے، وہر نکتہ مکانے دارد۔ (۱)

---

(۱) ترجمہ: ہر بات کا ایک وقت اور ہر نکتے کا موقع محل ہوتا ہے۔

ایک شبہ کا جواب

باقی اِس تبدلِ احکام کے امکان کا بیان، اثباتِ حسن وقبحِ افعال میں گذر چکا ہے، جس کو شبہ پڑے، ہٹ کر دیکھ لے۔ اور اگر یوں کہیے کہ بی بی کو بہن تو نہیں کہتے۔ کہ ایسے الفاظ سن کر ہر کوئی شرماتا ہے، یا یہ کہ رواج کی وجہ سے یہ معیوب کہا جاتا ہے، حضرت عیسیٰ کے مثلاً فرزندِ خدا اور خدا کو پدر کہنے میں کس کی شرم اور کیا عیب ہے ؟ تو اِس کا جواب یہ ہے کہ :

ا۔ اول تو یہ بات اُس کے منہ پر پھبتی (۱) ہے، جسے خدا اور مقربانِ خدا کی شرم نہ ہو۔

۲۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ بات بہ جائے خود صحیح بھی ہو کہ بی بی کو بہن نہ کہنے کا باعث فقط شرم اور یہی بات ہے کہ عرف میں ایسے کلام، گفتگو (کو) معیوب سمجھتے ہیں، پر اُن لوگوں کی خدمت میں جو ذوقِ کلام رکھتے ہیں، یہ عرض ہے کہ اِس شرم اور اِس معیوبی کا منشا پھر وہی ہے، جو میں نے عرض کیا۔ سو جہاں وہ منشا پایا جائے گا، قابلِ شرم اور سزاوارِ عیب ہی ہوگا۔ پدرِ جاہل، کاہل اگر اپنے فرزندِ عالم، عابد کو بہ وجہ اعتقاد "قبلہ گاہی" کہنے لگے، تو فصیح وبلیغ، محاورہ داں تو درکنار، ہر ادنیٰ واعلیٰ خندہ زن ہوگا۔

۳۔ تیسرے ہم نے مانا کہ خدا کے باپ اور حضرت عیسیٰ کے بیٹے ہونے میں کچھ شرم نہیں۔ پر یہ تو فرمائیے کہ سب جگہ کنایات اور استعارات کے ممنوع ہونے کا سبب کیا یہی ایک شرم ہے ؟۔ سو اُس طرح کے - کہ رعیت حاکم کو اپنی بے کسی کے اظہار اور حاکم کے الطاف

---

(۱) پھبنا : زیب دینا، اچھی لگنا۔

کے ابھارنے کو مائی، باپ کہا کرتے ہیں- کوئی بادشاہانِ معمر کو بوجہ تعظیم
اماں جان کہہ کر پکارے، تو سہی تب معلوم ہو کہ ابھی سر ندارد ہے۔
جب تک کہ اُنھیں اُن ہی القاب سے- جو اُن کے لیے مخصوص ہیں- نہ
پکارے گا، تب تک خیر نہیں۔ اور بادشاہ تو درکنار، اور امراء، وزراء کا
بھی یہی حال ہے کہ اُن کی کوئی کتنی ہی تعظیم کرے، پر اُن کے القاب
میں اگر کچھ بھی فرق پڑے گا، تو اُن سے برا کوئی نہیں۔

ابتداء میں اِس تقریر کے عجب نہیں کہ فہمیدیں(۱) بھی الجھیں
اور میری طرف ایک بار تو غلط گوئی کا گمان کریں۔ پر یہ اخیر کی دو چار
باتیں تو ایسی ہیں کہ "دستور الصبیان" پڑھنے والے بھی(۲) اِس میں
تامل نہ کریں گے۔ اور ہندوستان کے بعض نواح میں اِس بات کے
دریافت کرنے کے لیے "دستور الصبیان" کے (بھی) پڑھنے کے حاجت
نہیں۔ کوئی غریب قوم کا آدمی کسی شریف قوم کے ایسے معمر آدمی کو بھی-
جو ٹوٹی سے چارپائی پر، پھٹے سے کپڑے پہنے ہوئے، ایک بڑا سا حقہ منہ کو
لگائے بیٹھا ہو- چچا جان، یا اور الفاظ تعظیم کے- جو اجنبیوں کے حق میں
بولا کرتے ہیں- کہہ کر "سلام" یا "رام رام" ہی کیوں نہ کرے، پھر
تماشا دیکھیے کہ "وعلیک"، یا "رام رام" کے بدلے کتنی کچھ صلواتیں سنتا
ہے؟ اور بن پڑے، تو عجب نہیں کہ جوتوں سے بھی خدمت کرے۔
پھر ظلم ہی نہیں کہ آپس میں تو- باوجود اتحادِ نوعی اور اِس بے ثباتی کے
کہ ہر دم دمِ واپسیں کا احتمال ہے- اِتنا کچھ فرقِ مراتب ہو اور اِس قدر
لحاظِ القاب رہے، پر اُس خدائے بے مثال کے لیے- جو ازل سے ہے اور
ابد تک رہے گا، سلطنت کو اُس کی زوال نہیں، عجز کا اُس کے احتمال

---

(۱) فہمید: سمجھ بوجھ، عقل۔
(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں "دستور الصبیان" کی جگہ "گلستاں" کتاب کا نام ہے (ص: ۱۵۲، ردّ وساوس)۔

نہیں، عظمت و استغناء اُسی کو سزاوار ہے۔ جیسا کہ وہ غفار ہے، ایسا ہی جبار و قہار ہے۔ جو چاہیں منہ اٹھا کر بک دیں اور پرواہ نہ کریں۔ ؟ "چھوٹا منہ، بڑی بات" اِس مثال کی پوری مثال یہی ہے۔ اِس بات سے زمین اگر چڑ(۱) جائے، یا آسمان گر جائے تو عجب نہیں۔ پر نہ جانے اچھے بندوں کا طفیل ہے، جو آج تک محفوظ ہیں۔

عود الی المطلب

اب پھر بے ارادہ کلام طویل ہو گیا۔ سو اہلِ فہم کی خدمت میں اول اِس قدر گذارش ہے کہ ایسی باتیں۔ جو بیانِ مجاز میں آ گئیں، ہر چند اِس تحریر کے انداز کے مناسب نہ تھیں، پر بہ ناچاری لکھنی پڑیں۔ اگر غلط ہوں تو عجب نہیں۔ مگر میری تغلیط میں جلدی نہ کریں۔ اگر کسی ڈھنگ پر ٹھیک نہ بیٹھیں، تو مثل اور مضامین کے اِس کی بھی اصلاح فرمائیں۔ عوام نہیں، تو اہلِ علم ہی کو نفع سہی۔ اب اصل مطلب کی رجوع کرتا ہوں۔

حضرتِ من! اِن دلائلِ مذکورہ کے بھروسے۔ واللہ اعلم۔ اِس کج طبع کے ذہنِ نارسا میں یہ خوب جم گیا کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ کسی کو اِس طرح کا ارتباط، بایں معنیٰ مذکور ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اِس لیے ایسی باتوں کا معتقد ہونا تو ایک طرف، زبان پر لانا بھی ظلم عظیم ہے۔ ہاں اگر اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ ایسی طرح مربوط جانیں، جیسے ہم، تم کو وجود اور ضروریاتِ وجود ہر دم سب اُسی کی طرف سے پہنچتے ہیں۔ مثل بندگانِ متحد متی کے ہمارا نان و نفقہ سب اُس کے ذمے ہے۔ وہ خدا ہے، ہم بندے ہیں۔ پر اُن کی بہ سبب حسنِ خدمت اور شائستگی ظاہر و باطن

---

(۱) چو چٹخنے کی آواز۔ مطبع قاسمی میں "چڑ" کے بجائے "پھٹ جائے" ہی لکھا ہوا ہے۔

لور کمالِ عقل کے باعث عزت اور قدر ٹھہر گئی، اس لیے بڑے بڑے کاموں میں اُن کا کہنا، سننا چل جاتا تھا اور اُن پر اسرارِ نیک وبد منکشف ہو جاتے تھے۔ بہ سبب اِس اعزاز واکرام کے اُن سے چنداں پردہ نہ تھا۔ تو اِس بات کو اگر ہم بھی تسلیم نہیں کرتے، تو انکار بھی نہیں کرتے۔ کیوں کہ ظاہر میں عقل اِس کو کچھ محال نہیں جانتی۔ بعد تامل کے خدانے چاہا، تو حال معلوم ہو جائے گا۔ پر اتنی بات سے خدائی لازم نہیں آتی، بندگی ہی لازم آتی ہے۔ اور اگر بندے بھی خدا ہوئے، تو ہم میں لور اُن میں کیا فرق ہے؟ ہم بھی خدا ہیں، بڑے نہیں، چھوٹے سہی؛ بلکہ ایک وجہ سے بڑے ہم ہی رہیں گے۔ کیوں کہ بندہ ہونے کے آثار اُن میں زیادہ تھے۔ کہ وہ زیادہ بندگی کرتے تھے۔ لور بندگی ظاہر ہے کہ خدائی کی مخالف ہے۔

جب اِن مذاہب کی بسم اللہ ہی غلط ہے

القصہ، ہنود کے اقوال بہ نسبت سری رام لور کنہیاجی وغیرہ کے کہ ”وہ خدا ہی ہیں“ اور یہود ونصاریٰ کا عقیدہ حضرت عیسیٰ لور حضرت عزیر کے حق میں کہ ”وہ خدا کے بیٹے ہیں“ اور عرب کے مشرکوں کی یہ بات کہ ”فرشتے خدا کی بیٹیاں ہیں“، یہ سب کے سب غلط نکلے۔ لور یہود لور نصاریٰ وغیرہ کے طریقے سے مطلب تک پہنچنے کی امید نہ رہی۔ کیوں کہ بسم اللہ ہی غلط ہے۔ آگے کیا ہو گا؟۔

پھر اگر فرض کرو کہ (یہ لوگ) بندگان خدا رسیدہ ہی میں سے تھے۔ پر اُن کے معتقدوں نے کسی وجہ سے غلطی کھائی لور اُن کو کچھ لور کہنے لگے، تب بھی اِن مذاہب پر اطمینان نہ رہا۔ اور علماء کی فہم ودانش لور حفظ ودیانت کا حال معلوم ہو گیا۔ (کہ) اصل کو جب ایسا درست کر رکھا

ہے، تو فروع میں کیا کیا کچھ نہ کیا ہوگا؟۔ عقائد میں تو فقط سمجھ ہی لینا ہے۔ اور کچھ دشواری نہیں۔ فروع میں عمل کا کام ہے۔ وہاں پر جان بنتی ہے۔ پس اگر مبنائے فساد بے دیانتی ہے، تو یہاں بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔ اور اگر غلط فہمی ہے، تو جہاں نفس جان چراتا ہے، وہاں بڑے کاملوں کی عقل ٹھکانے رہتی ہے، ایسے ویسوں کی عقل وہاں دھکے کھاتی ہے۔ جو ایسی موٹی باتوں میں -- جن میں عوام بھی تامل نہیں کرتے۔ بھکتے ہیں، اسرار احکام اور اعمال کے فرقِ مراتب میں -- جو بڑی باریک باتیں ہیں، علماء سمجھیں، تو سمجھیں اور کوئی نہیں سمجھ نہیں سکتا۔ کیوں کر نہ بھکے ہوں گے ؟۔ سو واقفوں پر پوشیدہ نہیں کہ اول تو اِن مذاہب میں احکام کا پتہ ہی نہیں۔ اور کچھ ہے بھی، تو ایسا کچھ ہے کہ کہا نہیں جاتا۔ پر اِن اوراق میں نہ اُس کے بیان کی گنجائش ہے اور نہ یہاں اُس کا موقع۔ اور ہم نے مانا کہ باقی دین کے احکام سب درست ہی ہیں۔ تب بھی یہ غلطی ایک طرف اور سارے دین کا غلط ہونا ایک طرف۔

خدارسیدگی اور برگزیدگی

مگر چوں کہ ہنود سوا اوتاروں کے اور یہود ونصاریٰ سوا اِن دو بزرگواروں کے اور (دوسرے) اپنے پیشوؤں کے حق میں برگزیدہ اور خدارسیدہ ہونے کے معتقد ہیں۔ اور عرب کے قدیم زمانے کے لوگ بھی باوجود اِس اپنی خرافات کے، حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل کی نسبت ایسا ہی کچھ اعتقاد رکھتے تھے (۱) اور اہلِ اسلام اور باقی فرقے بھی اپنے پیشواؤں کے حق میں یہی سمجھتے ہیں، تو اس مایوسی میں یہ خیال آیا

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملہ یوں ہے
"ایسا ہی کچھ، یعنی خدارسیدہ ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے" (ص ۱۵۵، تقرب وصول الی اللہ الخ)۔

کہ جو بات اکثروں کے نزدیک مسلّم ہوا کرتی ہے، اور عقل کے نزدیک کوئی دلیل اُس کے محال ہونے کی نہیں ہوتی، تو موافق اُس قاعدے کے کہ -جو اول میں کہیں کہیں کام آیا- غلط نہیں ہوا کرتی۔ یہ بات تو اکثر کیا، سارے ہی عاقلوں کے نزدیک مسلّم ہے۔ اور بایں ہمہ کوئی محال ہونے کی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ اگر کوئی اور دلیل نہ ہو، تو یہی دلیل بہت ہے؛ بلکہ منصفوں کے نزدیک سب میں بڑھ کر۔ کیوں کہ جو بات ہم کسی وجہ سے ثابت کریں گے، تو اُس میں فقط اپنی عقل کی شہادت ہوگی، اور اِس میں تمام جہان کے عاقلوں کی عقل کی گواہی ہے۔ فقط فرق ہے، تو اِتنا ہے کہ اپنی عقل کی گواہی اپنے آپ معلوم ہے۔ اور دوسروں کی عقل کی شہادت اُن کے کہنے سے۔ سو ہر چند یہ صحیح ہے کہ ع :

"شنیدہ کے بود مانندِ دیدہ"

مگر جس چیز کے بیان کرنے والے ہزارہا آدمی ہوتے ہیں، وہ دیکھنے ہی کے برابر ہوتی ہے، اِسی لیے گو کلکتہ کو ہم نے نہیں دیکھا، پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ خبر غلط ہوگی۔ اُس کے ہونے کا ایسا ہی یقین ہے، جیسے دیکھنے سے ہوتا۔ اِس خبر کو تو سارا جہاں بیان کرتا ہے۔ اِس میں کسی طرح تامل کی گنجائش نہیں۔ سو اِس میں کچھ شک نہیں کہ یہ بات صحیح ہے۔

الغرض، دلِ بے قرار کو تسلی ہوئی۔ اِس خوشی میں یہ خیال آیا کہ گو یہ بات یقینی ہی سہی۔ پر مزید اطمینان کے لیے کچھ تو دلائل چاہئیں، اثباتِ مطالب کی حاجت نہیں، تو تصدیق ہی سہی۔ مسلّم الثبوت مضامین پر شاہد لانا بھی تو کچھ گناہ کی بات نہیں۔ جو اتنی کاہلی ہے۔

التجا بہ درگاہِ خداوندی

الغرض، جوں توں بن پڑا، اس سوچ میں سر جھکایا اور اپنے معبود

سے التجا کرنی شروع کی۔

ائے خدا! اے قادر بے چون و چند! از تو پیدا شد چنیں چرخ بلند
واقفے بر سرّ بیرون و دروں بے کم و کالت، بے چندی و چوں
قطرهٔ دانش کہ دادی زبیش متصل گرداں بہ دریائے خویش
پیش ازیں کہ بعد ہا سفش کند(۱) پیش ازیں کہ خاکہا خسفش کند

اُس خدائے کریم نے پھر اپنے اِس بندۂ عاجز پر فضل و کرم فرمایا اور مطلب کا راستہ دکھلایا۔ ہر چند عقلِ نارسا سے یہ توقع نہ تھی کہ اِس بات میں کچھ بولے۔ پر جیسے بانسری بولنا نہیں جانتی، بجانے والے کے فیض سے بولنے لگتی ہے، ایسے ہیں خدائے علیم کے علم کے فیض سے یہ بولے کہ یہ بات صاف ہے۔

خدا رسیدہ کے اگر یہ معنی ہوتے کہ خدا کسی مکان میں ہے۔ جو اُس مکان میں پہنچے، وہ خدا رسیدہ ہو، تو البتہ محال ہوتا۔ کیوں کہ خدا مکان سے مبرا ہے، مکان اُس کو محیط نہیں، وہی کون و مکان کو محیط ہے، نہیں تو مکان خدا سے بھی زیادہ ہو؟ بلکہ قربِ مکانی کے سوا ایک قربِ روحانی بھی ہے کہ اُس کے سامنے قربِ مکانی کی کچھ حقیقت نہیں! دورانِ باخبر در حضور، و نزدیکانِ بے صبر دور" سو اگر کسی کو خدا سے اِس طرح کا قرب حاصل ہو، تو کچھ محال نہیں۔

شرح اس معما کی یہ ہے کہ دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ بنی آدم سب باہم رہتے ہیں، پر ہر کوئی کسی سے مربوط نہیں ہوتا۔ اتحاد و محبت اُسی

---

(۱) ترجمہ:

اے قادر مطلق خدائے کریم — تو نے ہی ایسا بلند و بالا آسمان پیدا کیا
اے وہ جو ظاہر و باطن کے رازوں — سے پوری طرح واقف ہے
علم و عقل کا جو قطرہ تو نے عطا کیا ہے — اُسے اپنے دریائے علم سے جوڑ دے
قبل اس کے کہ امتداد زمانہ اسے پاش پاش کر دے — پیشتر اس کے کہ مٹی اسے مٹی کر دے

سے ہوتی ہے، جس سے طبیعت ملتی ہے۔ سو ایک دوست مشرق میں اور دوسرا مغرب میں۔ تو گو مکان دور ہیں، پر دلوں سے نزدیک ہی گنے جاتے ہیں۔ اِس کا نام قربِ روحانی ہے۔ پر اب یہ مناسب ہے کہ قربِ روحانی اور طبیعت کے میل کا سبب بیان کیجئے، تاکہ آگے کام چلے۔

قربِ روحانی کا سبب

جنابِ من! دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ طبائعِ انسانی باہم مختلف ہیں، کسی کو کوئی بات پسند آتی ہے، کسی کو کوئی، کسی کی راہ روش کچھ ہے، کسی کی کچھ۔ جس کی طبیعت جس کے مناسب ہوتی ہے، اُسی طرف مائل ہوتا ہے۔ پھر جس میں وہ بات نظر آتی ہے، طبیعت اُس پر فریفتہ ہو جاتی ہے۔

حسینوں کو سب دیکھتے ہیں۔ جو اُن میں خوبیاں ہوتی ہیں، سب کو برابر نظر آتی ہیں، رنگ روپ، شکل شمائل، ناز انداز، آنکھ ناک وغیرہ ۔جن کے دیکھنے سے کوئی فریفتہ ہوتا ہے۔ سب دیکھنے والوں کو اور ایک انداز پر معلوم ہوتا ہے۔ پر عاشق کوئی کوئی ہوتا ہے، ہر کوئی نہیں ہوتا۔ سوا اِس کے اور کچھ نہیں کہ جس کی طبیعت اُس حسن وجمال کے مناسب ہوتی ہے، اُسی کو اُس سے نسبتِ عشقی اور ربطِ قلبی پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جس کا کل اُس انداز وناز پر مثل سانچے کے مطابق آجاتا ہے۔ وہ اُس میں کھُب (۱) جاتا ہے، پر سانچہ، ڈھلی ہوئی چیز پر جبھی منطبق ہوتا ہے کہ اُس کے سارے پرزے باہم ملے ہوئے ہوں۔ سو محبوب طبیعت بھی طبیعت میں جبھی کھُبتا ہے کہ خاطر جمع ہو اور کسی طرح منتشر نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ دو شخص ایک مدتِ دراز تک ملتے رلتے رہتے ہیں، پر باہم کچھ ربط پیدا

---

(۱) کھُب جانا: پسندِ خاطر ہونا، دل نشیں ہونا۔

نہیں ہوتا۔ اور اچانک ہی کبھی ایک دوسرے پر فریفتہ ہو جاتا ہے۔ مگر اِس فرقِ باریک کی خبر ہونی بہت مشکل ہے۔ علیٰ ہذاالقیاس اور نعمتوں میں بھی بہ قدرِ مناسبت، کمی زیادتی رغبت کی معلوم ہوتی ہے۔ اور جب دو متغایر چیزوں میں ربط کے لیے مناسبت شرط ہوئی، تو اجزاء اور اعضاء کے ارتباط کے لیے مناسب بطریق اولیٰ ضروری ہوگی۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ عقلِ سلیم بے تامل اِس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ نطفۂ انسانی کو وہی شکل و صورت، قد و قامت، اجزاء اور اعضاء عنایت ہوتے ہیں، جو اُس کے مناسب تھے۔ اور گھوڑے اور گدھے وغیرہ کے نطفوں کو اُن کے مناسب۔ گیہوں، جو، چنے وغیرہ، کے جیسے شاخ و برگ مناسب دیکھے، ویسے ہی عنایت فرمائے۔

القصہ، جس طرف کچھ ارتباط ظاہری، یا باطنی نظر آتا ہے، وہ مناسبتِ ظاہری، یا باطنی ہی کا پرتو ہے۔ سو اگر وہ اخلاقِ حمیدہ۔ جو خدائے کریم کی ذاتِ بابرکات میں ہیں۔ تھوڑے بہت کسی فردِ بشر کے نصیب ہو جائیں، تو بے شک بہ نسبت اُن افراد کے، جن میں یہ اخلاق نہیں، اِس شخص کو اپنے خدائے کریم سے بہ مقدارِ مطابقتِ اخلاق کے قربِ روحانی ہوگا۔ اور جو عنایت خاص خداوندی کہ اُس کے حال پر ہوگی۔ اوروں کے نصیب نہ ہوگی۔ چناں چہ پہلے اِس سے مجملاً یہ بیان ہو چکا ہے کہ جیسے زمین و آسمان میں چار طرف نورِ آفتاب ہی کا ظہور ہے۔ یہ سرخ و سفید کا امتیاز اور خوب صورت، بد صورت کا فرق آفتاب ہی کے نور کا طفیل ہے، ہر صحن اور ہر روشندان اور ہر جگہ اور ہر مکان میں ایک جدا قطع سے ظہور کیے ہوئے ہے۔ ایسے ہی تمام کائنات اور کل موجودات میں خداوندِ حقیقی کے وجود کے نور کا ظہور ہے۔

سو جیسے آفتاب کو بایں ہمہ آئینہ قلعی کیے ہوئے اور آتشی شیشے

کے ساتھ وہ خصوصیت ہے کہ دوسرے کے ساتھ نہیں۔ آتشی شیشے میں سوائے روشنی کے آفتاب کی طرف سے آتشی تاثیر کی بھی آمد ہے اور باقی اجسام کو اِس کی خبر نہیں۔ یا آئینے میں وقتِ مقابلۂ آفتاب کے اِس قدر نور کا ظہور ہے کہ فقط آپ ہی روشن نہیں ہوتا، در و دیوار کو بھی منور کر دیتا ہے۔ باقی اجسام فقط آپ ہی روشن ہو جاتے ہیں۔ ایسے ہی فیضِ خداوندی کو بھی عام و خاص سمجھنا چاہیے۔ کہ یہ فرق بجز فرقِ مناسبت اور فرقِ قابلیت اور کیا ہوگا؟ ورنہ ظاہر ہے کہ جیسے آفتاب کو آئینہ ہو، یا پتھر سب برابر ہیں، ایسے ہی خداوندِ کریم کو بھی تمام مخلوقات برابر ہیں۔ کسی سے بخل نہیں۔

ہاں، مخلوقات میں قابلیت اور مناسبت برابر نہیں۔ سو جو لوگ صاف باطن ہیں، اور اپنے بنی نوع سے ایسے ممتاز ہیں، جیسے آئینہ لوہے سے۔ یعنی جیسے آئینہ اصل میں لوہا ہے، پر میل کے دور ہو جانے کے باعث، آئینہ صاف بن گیا ہے، ایسے ہی وہ لوگ بھی مثل اور بنی آدم کے وہی حقیقت اور روحِ انسانی رکھتے ہیں، پر اتنا فرق ہے کہ اُن کی روحیں بہ سبب نہ ہونے آلائشوں اور کدورتوں کے - جو بہ سبب تعلقاتِ جسمانی کے ہوتی ہیں - پاک صاف ہیں، وہ لوگ عجب نہیں کہ بہ نسبت اور بنی نوع کے معزز و ممتاز ہوں۔ اور بعضے ایسے فیض اُن کو پہنچتے ہوں کہ ہم کو، تم کو اُن کی خبر نہ ہو؟، یعنی ہم، تم بذاتِ خود اُن فیوض سے محروم ہوں۔ مگر اُن لوگوں کے واسطے سے - جن کے دلوں پر اول وہ فیض وارد ہوتے ہیں - فقط اِس قدر فیض یاب ہوں - جس قدر در و دیوار آئینۂ منور سے، یا سیاہ سبز وغیرہ اشیاء - جو جلنے کے قابل ہوں - آتشی شیشے سے۔

الحاصل، ہو سکتا ہے کہ جیسے آفتاب کے مقابلے کے وقت آتشی شیشے، یا آئینہ قلعی کیے ہوئے کے باطن میں آفتاب کی طرف سے ایک

فیض ایسی طرح آتا ہے کہ ظاہر میں آتا ہو- کچھ معلوم نہیں ہوتا، اور پھر بعد اُس فیض کے حاصل ہونے کے آئینہ اور آتشی شیشہ ہرگز بخل نہیں کرتے۔ جو اُن کے سامنے ہوتا ہے، اُن کے لیے اپنے فیض میں سے حصہ پہنچاتے ہیں، اور دیر نہیں لگاتے، ایسے ہی (۱) کیا عجب ہے کہ بعضے بنی نوع آدم کے دلوں پر- جن کے دل پاک صاف ہیں- ایسی حرارتِ محبت خداوندی نازل ہوئی ہو، کہ اوروں کو معلوم نہ ہو۔ اور وہ مثل آتشی شیشہ اُس کو پی جائیں اور تحمل کر جائیں، پر اوروں کے دلوں میں ایسی آگ لگادیں کہ اُن کی ساری کدورتوں کو جلا کر ایسا پاک صاف کردیں، جیسا لوہے کو جلا کر صاف آئینہ بنالیتے ہیں، اور پھر اُس نور سے- جو مثل آئینے کے خاص اُن کے دلوں پر اترتا ہے اور اترتا ہوا معلوم نہیں ہوتا- اوروں کے ظاہر کو مثل درودیوار کے اور باطن کو مثل اُس آئینے کے- جو خود آفتاب کے مقابل نہ ہو پر اُس آئینے کے مقابل ہو- روشن اور منور کردیں، یعنی اُن کا فیضِ ہدایت اُن لوگوں کو- جو اُن کی طرف ظاہر و باطن سے متوجہ ہوتے ہیں- ظاہر و باطن میں ایسا مالامال کردے کہ نام و نشان، کدورت کا باقی نہ رہے۔ اور اخلاقِ حمیدہ اور افعالِ پسندیدہ سے اُن کا ظاہر و باطن آراستہ و پیراستہ ہو جائے۔

---

(۱) : اِس کے ذیل میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی لکھتے ہیں:

"اس مثال میں مصنفؒ نے بہت سے مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۱) ایک یہ کہ نبوت، استعداد اصلی ہے۔ (۲) دوسرے، کسب سے حصول اس کا محال ہے (۳) تیسرے، حوصلہ بلند و واسع کا، اور انسان مقابلہ نہیں کرسکتے۔ (۴) پھر انبیاء کا فیض و مقبولیت کو بہ قدر استعداد پہنچا ہے (۵) پانچویں، امتی قبولِ فیض میں درجاتِ متفاوت رکھتے ہیں، (۶) چھٹے یہ کہ بعض بعینہٖ نمونہ نبی کے ہیں، صفا میں یعنی صدیق۔ اور بعض حرارت میں وہ شہید۔ اور بعض کم تر ان دونوں سے وہ صالح (۷) ساتویں، فیض انبیاء کا جیسے افادۂ علم ہے، ویسے ہی تزکیہ اُن کی شان ہے۔ اور فیضِ صحبت علاوہ بر آن" (مولانا یعقوب نسخہ مطبوعہ مطبع قاسمی دیوبند، ص: ۱۶۰، تقرب وصول الی اللہ یا خدا رسیدگی کی تعریف و ثبوت)۔

چند فوائد

یہاں سے چند باتیں معلوم ہوئیں:

۱۔ صفائیٔ باطن کے لیے تجلیٔ خدا ضروری نہیں

ایک تو یہ کہ ہر صاحبِ باطن کے لیے تجلیٔ الٰہی ہونی کچھ ضروری نہیں، خدا کی طرف توجہ کامل ہونی چاہیے۔ ورنہ ایسا کون سا آئینہ ہے کہ صاف باطن نہیں؟۔ پر آفتاب کی تجلی اُسی آئینے میں ہوتی ہے، جس کا رخ آفتاب کی طرف ہوتا ہے۔ اور جو آئینہ کہ آفتاب سے منحرف ہوتا ہے اور کسی اور چیز کی طرف اُس کا رخ ہوتا ہے، تو اُس میں آفتاب کی تجلی نہیں ہوتی؛ بلکہ اور ہی چیزوں کا حال اُس سے معلوم ہوتا ہے۔ سو ہو سکتا ہے بعض آدمی ریاضت کرتے کرتے اپنے دلوں کو مثل آئینہ کے صاف بنادیں اور تعلقات کی کدورتیں اور خورد و نوش وغیرہ کی خواہشوں کے زنگ اپنی طبیعتوں سے چھڑادیں اور اِس سبب سے جس طرف اُن کا جی لگے، یا وہ اپنے دل کو لگائیں اور خوب متوجہ ہوں، اُس قسم کے احوال اُن پر منکشف ہو جائیں۔ اور اِس وجہ سے وہ آپ بھی معزز ہوں، اور دوسرے بھی اُن کو خدا رسیدہ سمجھ کر دھوکا کھائیں۔ پر خدا کی طرف بالکل متوجہ نہ ہوں، یا ہوں، تو پورے متوجہ نہ ہوں؛ بلکہ کچھ رخ دوسری طرف کو پھرا رہے۔ یعنی وہ راہِ مستقیم اختیار نہ کریں، جو سیدھا خدا کی طرف جاتا ہو۔ اور اِس لیے تجلیاتِ الٰہی سے سراسر محروم رہیں، یا ہوں، تو یوں ہی کچھ قدرے قلیل اُن کے نصیب ہو۔

۲۔ تجلیٔ الٰہی کے لیے مکاشفہ لازم نہیں

دوسرے یہ کہ جس کے دل میں تجلیٔ الٰہی ہو، کچھ ضروری نہیں کہ

وہ صاحبِ مکاشفہ ہی ہوا کرے، آرسی(۱): بلکہ ذرّہ اگر آفتاب کے مقابل ہو، تو بے شک اُس کے اندر آفتاب کی تجلی ہو گی، مگر اور کچھ اُس میں معلوم نہ ہو گا، دور سے وہ بھی ایک آفتاب کا ٹکڑا نظر آئے گا۔ ہاں، اگر پانچ، سات گز کا آئینہ ہو، تو البتہ اُس میں آفتاب کی تجلی بھی ہو، اور سوا اِس کے اور اشیاء کا حال بھی معلوم ہو گا۔ اِسی طرح جو لوگ اصل سے تنگ دل اور کم حوصلہ ہیں اگر اپنے باطن کو صاف کر کے پورے پورے خدا کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں کہ اُن کو اُس وقت کچھ مکاشفہ نہ ہوتا ہو۔ ہاں، جس وقت اُن کی توجہ میں کچھ فتور آئے گا، اور اُس وقت کچھ بعید نہیں کہ اُن کو کچھ اِدھر اُدھر کا حال منکشف ہو جائے۔ اور جو فراغ دل اور وسیع الحوصلہ ہوں، اُن کو ہر ایک حال میں اگر دونوں نعمتیں میسر ہوں، تو کچھ محال نہیں۔

القصہ، مکاشفات کو دیکھ کر جھٹ پٹ معتقد نہ ہونا چاہیے، اور جس میں مکاشفات نہ ہوں، اُسے اِس سبب سے کچھ کم نہ سمجھنا چاہیے۔ عقل کی بات یہ ہے کہ اِن باتوں کو نہ دیکھے؛ بلکہ اخلاقِ حمیدہ اور افعالِ پسندیدہ پر نظر رکھے۔ مگر اتنی عقل ہر کسی کو نصیب نہیں ہوتی، ہم کو، تم کو خدا ہی دھوکے بازوں کے دھوکے سے بچائے، تو بچیں اور ناقصوں کے پنجے سے نکالے، تو نکلیں۔

۳۔ ہدایت کے لیے قابلیت شرط

تیسرے یہ کہ جیسے آفتاب کے نور کو، گو کسی سے بخل نہیں پر چوں کہ ہر جسم میں وہ قابلیت نہیں جو آئینہ کو نصیب ہوئی ہے۔ ہر جسم مثل آئینہ منور

---

(۱) آرسی: ایک طرح کی آئینہ دار انگوٹھی، جسے عورتیں ہاتھ کے انگوٹھے میں منہ دیکھنے کے واسطے پہنتی ہیں۔

نہیں ہوتا۔ اور ہر شیشے میں آتشی شعاعیں نہیں آتیں، ایسے ہی فیضِ ہدایت کو بھی کسی سے انکار نہیں، مگر قابلیت شرط ہے(۱)۔

پھر جیسے آفتاب کا فیض عام اور خاص ہے کہ بعضے فیوض میں سب اجسام شریک ہیں۔ جیسے اندھیرے کا دور ہو جانا، اور بعضے آئینہ، یا پانی وغیرہ اور آتشی شیشے ہی کو پہنچتے ہیں۔ ایسے ہی آئینے کے فیض میں بھی بہ شرط مقابلہ کے عموم اور خصوص ہے، یعنی جو در و دیوار کہ اِس کے مقابل میں (نہیں ہیں) باوجود آئینے کی نور افشانی کے اُس نور سے محروم رہتی ہیں، بدستور اندھیرے میں گرفتار ہیں۔ اور جن کو نور پہنچتا ہے، اُن کو بھی یکساں نہیں پہنچتا۔ جو آئینے کو اُس آئینے کے مقابل ہے جس قدر وہ فیض یاب ہے، اور اجسام فیض یاب نہیں، اگر چہ ایک ہی مسافت پر کیوں نہ واقع ہوں۔ علی ہذا القیاس، فیضِ خداوندی اور فیضِ بندگانِ خدا رسیدہ کو سمجھنا چاہیے، کہ اول تو باوجودے کہ کسی سے بخل نہیں۔ ہر کسی کو نہیں پہنچتا، اور پہنچتا بھی ہے، تو بہ قدرِ قابلیت۔

الغرض، ہو سکتا ہے کہ بندگانِ خدا رسیدہ بعضے اپنوں کو چاہیں کہ ہدایت پر آئیں اور نورِ ایمان سے منور ہوں، مگر چوں کہ وہ اُن کی باتوں کی طرف متوجہ نہ ہوتے ہوں، اُن کے فیض سے محروم رہ جائیں۔ اور اگر متوجہ بھی ہوں، تو بہ سبب نہ ہونے اُس قابلیت کے جو اوروں میں ہے، اُن کے نصیب نہ ہو، جو اوروں کو میسر ہو۔

مناسبت کی تعریف

خیر یہ سب تفاوت، مناسبت اور عدم مناسبت کے سبب ظہور میں

---

(۱) : جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے: "إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ" (سورہ قصص/۵۶) آپ اپنی خواہش کے موافق جسے چاہیں، ہدایت نہیں دے سکتے؛ بلکہ اللہ تعالیٰ جسے چاہے، اُسے ہدایت سے نوازے۔

آتے ہیں۔ اور اہلِ عقل اِس تقریر سے خوب خوب سمجھ گئے ہوں گے کہ مناسبت کس کو کہتے ہیں؟ پر کم فہموں کے لیے مناسب ہے کہ کچھ کچھ شرح مناسبت کی بھی کی جائے۔

مشفقِ من! ہر چند خداوندِ اکبر سے کسی کو کچھ نسبت نہیں۔ ع :

چہ نسبت خاک را با عالم پاک :

پر اِس کے یہ معنی ہیں کہ ماسوا خداوندِ کریم کے کسی کا رتبہ کسی بات میں ایسا نہیں کہ اُس کو بہ نسبت اُس کے آدھا، یا تہائی، یا چوتھائی وغیرہ کہہ سکیں۔ نہ یہ کہ اُس کے ساتھ کسی کو کچھ مشابہت اور مناسبت ہی نہیں، ورنہ یہ فرقِ نیک و بد جہاں سے اٹھ جاتا۔

وجہ اِس کی یہ ہے کہ بھلے برے کے پہچاننے کے واسطے کوئی اصل اور نمونہ چاہیے کہ جس کی مطابقت کا نام بھلائی اور غیر مطابقت کا نام برائی رکھا جائے، مگر انگرکھے، یا ٹوپی، یا جوتے کے اچھے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ بدن، یا سر پر، یا پاؤں میں برابر آئے۔ اور اگر فرض کرو چند انگرکھے ہوں اور کوئی بھی بدن پر مطابق نہ آئے؛ بلکہ ڈھیلے، یا تنگ آتے ہوں، اور ایک بہ نسبت دوسرے کے تنگی، یا کشادگی میں کم، زیادہ ہو، تو جو انگرکھا کہ کم تنگ، یا کم کشادہ ہوگا، وہ بہ نسبت دوسرے کے اچھا گنا جائے گا۔ چوں کہ مخلوقات میں بھی، خواہ کلّی ہوں، خواہ جزئی، بہ اتفاق نیک و بد کا تفاوت ہے، اُن کے لیے بھی کوئی اصل اور نمونہ چاہیے۔ سو وہ ظاہر کہ بجز خالق کے اور کون ہوگا؟۔ کیوں کہ ماسوا مخلوقات کے ایک خالق ہی ہے۔ مگر جیسے انگرکھا وغیرہ کی مطابقت آنکھ وغیرہ سے معلوم ہوتی ہے، خدا سے مخلوقات کی مطابقت عقل سے معلوم ہوتی ہے۔ مگر جیسی مطابقتِ ظاہری بہ قدر بینائی وغیرہ معلوم ہوتی ہے، اِسی طرح خداوند کریم کی اور مخلوقات کی مطابقت بہ قدرِ عقل معلوم ہوگی۔ مثلاً :

ہم یہ جانتے ہیں کہ خداوند کریم زندہ ہے، بے جان نہیں، اِس بات میں ہم نے دیکھا کہ آدمی و جانور خدا تعالیٰ سے مشابہت رکھتے ہیں، آب و خاک، اشجار وغیرہ نہیں رکھتے، تو ہم نے جانا کہ حیوانات، جمادات سے افضل ہیں۔ بعد ازیں ہم نے دیکھا کہ خداوند کریم عالم ہے، جاہل نہیں اور ہر انسان باقی جان دار سے علم و عقل میں ممتاز ہے، تو ثابت ہوا کہ انسان افضل ہے۔ پھر انسان بھی علم اور اخلاق اور احوال اور اعمال میں متفاوت اور کم و بیش ہیں، تو جو کوئی علم میں زیادہ ہو اور اخلاق مثل: سخاوت، حلم، عفو وغیرہ کے -جو خدا تعالیٰ کے اخلاق ہیں- رکھتا ہو۔ اور احوال اور اعمال اُس کے پسندیدۂ عقل ہوں، وہ اوروں سے بلا شبہ افضل ہوگا۔

ایک شبہ کا جواب

اب یہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ علم اور اخلاق کی وجہ سے تو مناسبت ظاہر ہے۔ کیوں کہ ایک طرح کی مطابقت پائی جاتی ہے، پر احوال و اعمال میں یہ قاعدہ برابر جاری نہیں۔ اگر بعضے احوال میں مثل: غنائے قلبی، جسے تونگریٔ دلی کہتے ہیں، اور بعضے اعمال میں مثل: داد و دہش کے، خداوند کریم کے ساتھ کچھ مطابق ہے، تو بعضے اعمال میں مثل: تواضع اور بعضے احوال میں مثل: بندگی کے -جن کو بہ اتفاق سب اچھا کہتے ہیں- ذرہ برابر مطابقت نہیں پائی جاتی۔

جواب اِس شبہ کا یہ ہے کہ اُس مناسبت کی -جس کا ذکر دور سے چلا آتا ہے- چند قسمیں ہیں: من جملہ اُن کے ایک مطابقت بھی ہے۔ سو علم اور اخلاق کی وجہ سے اور طرح کی مناسبت ہے۔ اور احوال اور اعمال کی وجہ سے اور طرح کی۔ تفصیل اِس اجمال کی چوں کہ مناسبت کے معنی

لور اقسام کے بیان کرنے پر موقوف ہے، لازم یہ ہے کہ اول مناسبت کے معنی لور اقسام کا کچھ بیان کیا جائے۔ اِس لیے معروض ہے کہ :

مناسبت کے معنی اور اقسام

مناسبت ایک طرح کے اتحاد کو کہتے ہیں۔ پھر موجودات کے احوال کے تجسس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب اتحاد چار قسم پر ہیں :

ایک تو یہ کہ چند چیزوں کی ایک اصل ہو کہ وہ سب اُس میں اتحاد واشتراک رکھتی ہیں لور ان سب کا پھیلاؤ اُسی ایک سے ہو۔ اِس صورت میں وہ اشیاء باہم متناسب ہوں گی، لور اپنی اصل کے بھی مناسب گنی جائیں گی۔ مثلاً ایک شخص کی لولاد اگر چند آدمی ہوں، تو وہ آپس میں بھی مناسبت رکھتے ہیں لور اپنے ماں باپ سے بھی۔ لور اِس مناسبت ہی کا سبب ہے کہ اُن سب میں آپس میں وہ ربط ضبط، اُنس، محبت ہوتا ہے کہ دوسروں میں نہیں ہوتا۔ اِس مناسبت کا نام ہم اپنی اصطلاح میں مناسبتِ ذاتی لور قربِ ذاتی لور ربطِ ذاتی لور مناسبتِ اصلی لور قربِ اصلی لور ربطِ اصلی رکھتے ہیں۔ مگر چوں کہ یہ مناسبت بہ سبب قرب لور بُعد کے کم، زیادہ ہوتی ہے، تو ربط ضبط، محبت بھی اُسی قدر زیادہ، کم ہوتا ہے۔ مثلاً : جو محبت کہ ماں باپ، یا لولاد سے ہوتی ہے، وہ محبت ماں باپ لور لولاد کی لولاد لور دادا، دادی وغیرہ سے نہیں ہوتی لور جو اُنس ومحبت بھائیوں میں ہوتا ہے، وہ ایک کی لولاد کو دوسرے کی لولاد سے نہیں ہوتا۔ لور علی ہٰذا القیاس۔ یہاں تک کہ اجنبی کو بھی کسی دوسرے اجنبی سے بھی بہ سبب اِس اتحادِ اصلی لور مناسبتِ ذاتی کے وہ محبت لور ربطِ ذاتی ہوگا کہ جانوروں سے نہ ہوگا۔ لور اسی طرح وحوش وطیور میں دیکھ لیجئے۔ لور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ بجز کم فہم کے لور کوئی تامل نہ کرے گا۔

باقی اگر کہیں اِس کے خلاف نظر آئے، تو وہ دوسری قسم مناسبت کا اثر ہوگا۔ اُس کو ربطِ ذاتی نہ کہیں گے۔ اِس کی تمیز اہل فہم کے حوالے کر کے عرض رسا ہوں کہ اِس قسم کی مناسبت اور نیز اور مناسبتیں اگر ذی روح کو کسی کے ساتھ پائی جائے گی، تو موجب، محبت کا ہوگی، ورنہ اُس کو فقط ارتباط ہی کہیں گے۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

ہر مخلوق کو حسبِ مراتب، خدا کے ساتھ مناسبت ہے

جب یہ مقرر ہو چکا، تو اب دیکھنا چاہیے کہ مخلوقات کو خداوندِ بے نیاز کے ساتھ بھی مناسبت ہے کہ نہیں، اور ہے تو سب اِس مناسبت میں یکساں ہیں، یا متفاوت؟۔ بعد غور کے یوں نظر آیا کہ سب کو یہ مناسبت خداوند کریم کے ساتھ حاصل ہے۔ ارواح ہوں، یا اجسام واشکال، اخلاق ہوں، یا اعمال۔ اور اعمال معانی ہوں، یا الفاظ واقوال۔ کیوں کہ سب کی اصل وہی خالقِ بے نیاز ہے؛ بلکہ اصل میں دیکھیے تو وہی اصلی ہے۔ ماں باپ، یا اربع عناصر وغیرہ کو اصل کہنا برائے نام ہے۔ کیوں کہ حقیقت میں وہ اصل ہے، جو کسی کی فرع نہ ہو، اور اُس میں اور اُس کی فرع میں ایسا تفاوت ہو کہ ایک دوسرے کا ہم جنس نہ ہو سکے۔

مع ہذا، پھر اِس مناسبت میں مخلوقات اِس قدر متفاوت ہیں کہ فرقِ زمین و آسمان نظر آتا ہے۔ سبب اِس کا وہی قرب اور بعد ہے۔ پر ماں باپ کی نسبت اولاد (۱) اور اولاد کی اولاد کو بہ اعتبار توالد و تناسل کے ہے۔ اگرچہ بہ اعتبار مکان کے پوتا پاس بیٹھا ہو اور بیٹا دور۔ یہاں بہ اعتبار لطافت اور کثافت کے (۲) مثلاً: ارواح بہ نسبت اجسام کے

۱۔ نشان زدہ جملہ مطبع قاسمی کے نسخے میں درج ذیل ہے:
"پر ماں باپ کی نسبت قرب وبعد اولاد..." (ص: ۱۶۷، مجتبائی دہلی)۔

۲۔ مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملہ اس طرح ہے:
"یہاں نسبت قرب وبعد بہ اعتبار لطافت اور کثافت کے ہے" (ص: ۱۶۷، مجتبائی دہلی)۔

لطیف ہیں اور اجسام کثیف۔ تو ارواح کو قریب سمجھنا چاہیے اور اجسام کو دور اور اجسام میں آگ، ہوا سے لطیف ہے، مثلاً اور ہوا پانی سے اور پانی، خاک سے، تو بہ ترتیبِ مذکور قریب اور بعید سمجھنا چاہیے۔ اور اگر فرق بالعکس ہو، تو بالعکس۔ اور اِسی قرب و بعد کا سبب ہے کہ لطیف چیزوں سے باوجود اِس نزاکت کے وہ کارِ نمایاں بن پڑتے ہیں کہ کثیف سے ہرگز نہیں ہوسکتے۔ برق ایک پلک جھپکنے میں آسمان سے زمین پر اور پھر آسمان پر اڑ جائے۔ اور اِس سرعتِ سیر و سفر میں پہاڑ بھی اگر سامنے آجائے، تو اس کو بھی توڑ کر نکل جائے۔ اور شعاعِ شمس و قمر کا یہ حال ہے کہ سرعتِ برق بھی اُس کے سامنے گرد ہے، کہاں زمین، کہاں چوتھا آسمان؟ خیال کرتے ہوئے دیر لگتی ہے، (پر) اُسے یہاں آتے دیر نہیں لگتی۔

علیٰ ہٰذا القیاس اپنی نگاہ کو دیکھو، آوازوں کی تیز روی اور خیال و گمان کی رسائی کو سوچو۔ جتنی لطافت زیادہ ہوگی، اُتنا ہی زور اور قدرت زیادہ ہوگی۔ وجہ اِن سب باتوں کی یہی ہے کہ جیسے موجودات کی اصل ذاتِ والا صفاتِ خداوندی ہے، ایسے ہی سب کے کمالات کی اصل کمالاتِ خداوندی ہیں۔ سب کو اُسی کا فیض پہنچتا ہے۔ پر نزدیکوں کو زیادہ اور دوروں کو کم۔ مثال اِس کی ایسی ہے کہ جیسے شمع کا نور دور تک جاتا ہے، پر پاس پاس زیادہ ہوتا ہے اور دور دور کم۔ غرض کہ اِس قرب اور بعدِ ذاتی کے سبب لطیفوں کو زیادہ تر اختیارات اور کمالات ملے، کثیفوں کو اُن کا محکوم اور تابع بنایا، اجسام (ان) کے آگے رعیت رکھتے ہیں۔

ایک شبہ اور اُس کا جواب نور و برق میں فرق

اس جگہ شاید کسی کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر قوت اور تیز رفتاری بہ قدرِ

لطافت ہوتی ہے، تو جیسے برق کے صدمے (۱) سے پہاڑ وغیرہ سخت اجسام پھٹ اور ٹوٹ جاتے ہیں، نگاہوں اور شعاعوں کے لازم تھا کہ آسمان تک پھٹ جاتے۔

یہ شبہ ہر چند قابلِ جواب نہیں۔ کیوں کہ اہلِ فہم پر جواب اس کا ظاہر ہے۔ اور نیز موافق مثل مشہور :

این رہ کہ تو میروی بہ ترکستان ست (۲)

مطلب سے کوسوں دور جاتا ہے، مگر بغرض چند اغراض کے یہاں مناسب سمجھ کر عرض پرداز ہوں کہ :

خداوندِ حقیقی نے ہر چیز کو ایک جدا چیز کے لیے پیدا کیا ہے، کان کو آواز کے لیے۔ اور ناک کو خوش بو اور بدبو کے لیے۔ آنکھ کو نور، شکل صورت، رنگ وروپ کے واسطے۔ پھر جس چیز کو جس لیے پیدا کیا ہے، اُس کو اُسی سے سروکار ہے، دوسری چیز سے کچھ مطلب نہیں۔ آنکھ کو آواز کی خبر نہیں۔ اور کان کو نور وغیرہ پہ نظر نہیں۔ اور علیٰ ہذا القیاس۔

اب سنیے! کہ نگاہ اور شعاع کو اجسام سے کچھ تعلق نہیں۔ جسم کی بات قوتِ لامسہ سے پوچھنی چاہیے۔ ہاتھ لگانے اور ٹٹولنے سے جسم معلوم ہوتا ہے، آنکھ سے معلوم نہیں ہوتا۔ اندھے کو اجسام کا علم ہے، پر رنگ وروپ، شکل وصورت کو نہیں جانتا۔ آنکھوں والے کو آئینے کے عکس کا علم ہے، پر اندھا معلوم نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ قوتِ لامسہ کو وہاں تک رسائی نہیں۔ اور اگر کوئی بہ سبب یک جا ہونے جسم اور اشکال، رنگ وغیرہ کے یوں دھوکا کھائے کہ اِن کے کیا معنی، رنگ کو دیکھیں، اور جسم کو نہ دیکھیں، ؟ صورت وشکل کا دیکھنا، وہ بعینہٖ جسم کا دیکھنا ہے۔ تو

---

(۱) صدمے : ٹکر، ٹکراؤ

(۲) ترجمہ : جس راستے پر تم چل رہے ہو وہ ترکستان کا ہے۔

ہے بعینہ ایسی بات ہے کہ کوئی کہے آواز، خوش بو، جسم اور رنگ سے جدا نہیں ہوتی۔ آخر کسی جسم ہی سے پیدا ہوئی ہو گی۔ آواز کا سننا خوش بو، رنگ، جسم کا سننا ہے، اور خوش بو کا سونگھنا آواز، رنگ، جسم کا سونگھنا ہے۔ سو یہ بات سب جانتے ہیں کہ غلط ہے۔ اور اگر کوئی مجازاً کہہ دے کہ ہم نے پھول سونگھا، یا ستار سنا، تو اِس کا اعتبار نہیں۔ اِس کے بھی یہی معنی ہیں کہ اُس کی خوش بو سونگھی، یا اُس کی آواز سنی۔

وجہ اِس دھوکے کی زیادہ تر یہ ہے کہ دیوار کے پیچھے سے دھواں اٹھتا دیکھ کر آگ کے ہونے پر یقین کرتے کچھ دیر بھی لگتی ہے، پر (مگر) صورت کو دیکھ کر اکثر جگہ جسم کے ہونے پر یقین ہوتے دیر نہیں لگتی۔ ورنہ جیسے بسا اوقات آگ نظر نہیں آتی اور دھواں دیکھ کر سمجھ جاتے ہیں، ایسے ہی جسم نظر نہیں آتا، پر اکثر جگہ شکل صورت، رنگ روپ دیکھ کر جسم کو سمجھ جاتے ہیں۔ اور اگر جسم ہی نظر آیا کرتا اور شکل صورت کا دیکھنا جسم ہی کا دیکھنا ہوا کرتا، تو ہوا نظر آیا کرتی، اور عکسِ آئینہ بھی جسم ہوتا۔

القصہ، جیسے کان کو آواز کی اطلاع ہوئی اور شکل صورت کے حساب سے اندھا ہے۔ اور آنکھ کو شکل وغیرہ کی اطلاع ہوئی اور آواز کی طرف سے بہری ہے۔ اور ناک کو بو کی خبر ہے، آواز، اشکال کی کچھ سُدھ نہیں۔ باوجودے کہ یہ سب چیزیں ایک جگہ اپنا گذارہ کرتی ہیں۔ ایسے ہی شعاع اور نگاہ کو شکل اور رنگ اور نور کی خبر ہے، اجسام کی طرف سے بے خبر ہیں۔ ہوا - میں چوں کہ شکل اور رنگ نہیں، نہ شعاع سے منور ہو، نہ آنکھ سے نظر آئے؛ بلکہ جیسے نگاہ اور شعاع آوازوں کے ہجوم میں کو نکلی چلی جاتی ہے، اور آوازیں اُس کو نہیں روکتیں - ایسے ہی اجسام کے ہجوم کو نکلی چلی جاتی ہے، اور اجسام اُس کو نہیں روکتے۔ کیا نظر نہیں

کرتے کہ ہوا کہاں سے کہاں تک بھری ہوئی ہے ؟ پر اُس کے اوپر بعض کہتے ہیں کہ آگ کا کرہ ہے۔ اور آسمانوں کی کثرت اور ان کے شدت سے موٹے ہونے کا تو ایک جہاں قائل ہے۔

اب دیکھیے کہ باوجود اتنی رکاوٹ کے نگاہ کتنے کتنے بلند ستاروں کی خبر لاتی ہے، اور کہاں کی شعاعیں ہم تک آتی ہیں ؟ اور کسی سے نہیں رکتیں۔ اگر ان میں سے کوئی بھی اُنھیں روکتا، تو اُس وقت تماشا دیکھنا تھا کہ آسمان و زمین کا کیا حال ہوتا ہے ؟ برق پہاڑ کے ٹکڑے ہی کرتی ہے، شعاع اور نگاہ آسمان و زمین کو خاک کر دیتی۔ پر روکنا تو درکنار جسم تو مثل آوازوں، خوش بوؤں وغیرہ کے باوجود راہ میں حائل ہونے کے نگاہ و شعاع سے ایسا الگ ہو جاتا ہے کہ خبر بھی نہیں ہوتی۔ نگاہ اور شعاع کو خبر بھی ہوئی، تو نور و رنگ و شکل کی ہوئی، وہ بھی بہ قدرِ قوت اور ضعفِ اشکال اور رنگ کے۔ اِسی لیے جیسے بندوق کی آواز بہ سبب ضعیف ہونے کے، توپ کی آواز میں اگر ایک وقت چھوڑی جائے محو ہو جاتی ہے، آئینہ، عینک وغیرہ کی شکل بھی اُن شکلوں میں۔ جن کو عینک وغیرہ سے دیکھتے ہیں۔ محو ہو جاتی ہے اور اُس وقت گویا معلوم ہی نہیں ہوتی۔

مع ہذا، اشیائے لطیف کی طاقت تو اُس وقت معلوم ہو، جب وہ زور پر آئی ہوں۔ ہوا سے درخت ہر دفعہ نہیں اکھڑتا، اِس کے لیے ہوا کی شدت چاہیے۔ ریل گاڑی اور دخانی جہاز میں کل کاریگری یہی ہے کہ بھاپ اُس طرف کو زور کرے، جس طرف جانا مد نظر ہے۔ اب دیکھیے کہ بھاپ پہلے بھی جہان میں تھی، اور کون یہ جانتے تھا کہ یہ ایسی بلا ہے ؟۔ کہاں ریل گاڑی اور دخانی جہاز بنے، کہاں اُس کی یہ قوت معلوم ہو ؟۔

اسی طرح اگر شعاع اور نگاہ میں بھی یہ قوت ہو اور ہم کو آج تک وہ ترکیب معلوم نہ ہوئی ہو کہ جس سے اِس کی زور آوری ظہور میں آئے،

تو کیا عجب ہے ؟ اور میں جانتا ہوں کہ یہ افسانے نگاہوں کی تاثیروں کے ۔جو زنانِ بنگالہ اور فقرائے اہل اسلام و ہنود مشاقانِ فنِ میوس مردوں کی نسبت مشہور ہیں۔سب صحیح ہوں گے، کیا عجب ہے کہ کوئی ترکیب نگاہ کے زور دکھانے کی اُن کو معلوم ہو گئی ہو ؟۔ اب بس کیجئے کہ بات دور جا پڑی اور جوابِ اعتراض بھی بہ ہمہ وجوہ بہ خوبی واضح ہو گیا۔ مگر دو چار فائدے ۔جو علاوہ جواب کے اِس تقریر سے حاصل ہوئے ہیں۔اگر بیان کیے جائیں، تو مضائقہ نہیں

چند علمی فوائد

مشفقِ من! قطع نظر اِس کے کہ برق کا اجسامِ سخت کو توڑ جانا اور نگاہ و شعاع کا۔باوجودے کہ برق سے زیادہ لطیف ہیں۔پہاڑ وغیرہ کو نہ توڑنا اِس قاعدے کو نہیں توڑتا کہ کمی زیادتی، طاقت کی کمی زیادتی پر موقوف ہے (۱)۔

۱۔ ایک یہ بھی فائدہ اِس تقریر سے حاصل ہوا کہ جیسے توپوں کی آوازوں میں پاس کھڑے توپ کو دیکھتا ہے، اور دھویں سے بدبو اُس کی ناک میں پہنچتی ہے۔ اور پھر۔باوجودے کہ یہ تینوں چیزیں شکل، توپ، آواز اور بدبو ایسے پاس پاس ہیں کہ اُس سے زیادہ کیا ہو گا۔ آنکھ کو بجز شکل کے آواز اور بدبو کی اطلاع نہیں اور کان کو بجز آواز کے شکل اور بدبو کی خبر نہیں اور ناک کو بجز بدبو کے شکل اور آواز کی بو تک بھی نہیں آتی، یعنی پاس ہو کر پھر اتنی دور ہیں۔ ایسے ہی اگر حسبِ گفتار بعض اہلِ مذہب کے خداوندِ جملۂ عالم، سب کے پاس ہو اور پھر سب سے دور ہو تو کیا عجب ؟۔

---

(۱) : مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کے الفاظ کچھ یوں ہیں:
"کہ کمی زیادتی طاقت کی لطافت کی کمی زیادتی پر موقوف ہے" (ص ۱۳۱۷، انتاج فوائد)

۲۔ دوسرے یہ کہ انوارِ الٰہی اگر ایک کو نظر آئیں اور دوسروں کو معلوم نہ ہوں، یا کلام خداوندی۔ بہ سبب اِس کے کہ وہ مخلوقات کا سا کلام نہ ہو؛ بلکہ جیسا وہ، ویسا ہی اُس کا کلام۔ سب کو سنائی نہ دے؛ بلکہ کسی کسی کو اُس کے سننے کے کان دیے ہوں، اور وہی اُس کو سنیں۔ یا بعض مخلوقاتِ لطیف جیسے یہود و نصاریٰ اور اہل اسلام کے نزدیک فرشتے کسی کو معلوم ہوں، اور کسی کو نہ معلوم ہوں، تو بعید از قیاس نہیں؛ بلکہ عین موافق قیاس کے معلوم ہوتے ہیں۔

غرض کہ یہ سب باتیں حدِ امکان سے باہر نہیں۔ اگر کوئی مخبرِ صادق، کامل العقل، سلیم الحواس۔ جس کے اِن اوصاف پر دلائلِ قویہ شاہد ہوں۔ خبر دے، تو عقل کی بات یہ ہے کہ تصدیقِ دلی سے پیش آئے۔

دیدارِ خداوندی ممکن

۳۔ تیسرے ایک فائدہ جلیل القدر اس نحیف کو حاصل ہوا۔ پر کیا کروں کہ وہ بات بڑی ہے۔ میرے چھوٹے منہ میں نہیں سماتی۔ ہاں اگر امدادِ خداوندی ہو، تو کچھ بعید نہیں۔

غرض، بہر حال بہ نامِ خدا عرض ہے کہ اس ردّ و کدح میں جو اوپر مسطور ہوئے امکانِ دیدارِ خداوندی کا احقر کو پتہ لگا۔ تفصیل اِس اجمال کی اول تو یہ ہے کہ جیسے قوتِ باصرہ آواز کی طرف سے اندھی ہے۔ بہرہ مادر زاد۔ اگرچہ چار آنکھوں والا ہو۔ آواز کی حقیقت نہیں جانتا۔ اور قوتِ سامعہ انوار والوں اور اشکال کی طرف سے بہری ہے۔ اندھا مادر زاد۔ اگرچہ کانوں سے بہرۂ وافر رکھتا ہو۔ تو سیاہ و سفید وغیرہ کی حقیقت سے ناواقف ہے۔ ایسے ہی یہ آنکھیں دیدارِ خداوندی کی نسبت مادر زاد اندھے کا حکم رکھتی ہوں، اور اِسی لیے اِن آنکھوں سے آج تک

سی کو نصیب نہ ہوا ہو، پر کسی میں ماسوا اِن آنکھوں کے کہیں اور، یا اِن آنکھوں ہی میں ایسی قوت رکھی ہو کہ خداوندِ کریم کو - باوجود اُس کے بے کم و کیف اور خارج از امکان ہونے کے - دیکھ سکے۔ اور سامنے ہونے، یا کسی شکل اور کسی رنگ میں ہونے کی جیسے بہ ظاہر ان آنکھوں سے دیکھنے کی ضرورت ہے - اُس قوت کو ضرورت نہ ہو۔

باقی رہا اس قوت کا کسی میں ہونا اور کسی میں نہ ہونا، کچھ محال نہیں آخر انکھیارے میں وہ قوت دی ہے کہ اندھے میں نہیں۔ اور کانوں والے میں وہ قوت دی ہے کہ بہرے میں نہیں۔ مع ہذا اگر ہم یوں کہیں کہ یہ قوت سب بنی آدم میں رکھی ہوئی ہے، تو مجھ کو اپنے خداوندِ کرم فرما سے یہ امید ہے کہ کوئی میری بات کو نہ کاٹ سکے۔ چوں کہ یہ بات زبان پر آگئی، گو بہ ظاہر بے موقع معلوم ہو، کچھ بیان کرنی چاہیے۔

حقیقتاً حواسِ خمسہ دل میں ہیں

جنابِ من! بہ چشمِ غور و سمعِ انصاف میری بات کو دیکھیے اور سنیے! مجھے کالعیان معلوم ہوتا ہے کہ حقیقتاً حواسِ خمسہ دل میں ہیں۔ اور یہ چشم و گوشِ ظاہری مثل عینک اور تُریٔ (۱) کے ہیں کہ وقت ضعیف ہو جانے بینائی اور شنوائی کے اُن کی ضرورت ہوتی ہے۔

وجہ اِس کی یہ ہے کہ جو باتیں حواسِ خمسہ کے وسیلے سے دل کو معلوم ہوتی ہیں، دل میں جاکر کچھ خلط ملط نہیں ہو جاتیں کہ ایک دوسرے سے متمیز نہ ہو، اور یہ پہچان باقی نہ رہے کہ آنکھ سے یہ بات معلوم ہونے کے لائق ہے، یا کان سے؛ بلکہ آنکھ بند کر لینے کے بعد در و دیوار کا تصور صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ آنکھ سے حاصل ہو سکے ہے،

---

(۱) تُریٔ: لمبی نفیری ہو وہ آلہ جس میں فوج میں قواعد کا حکم سنایا جاتا ہے۔

نہ (کہ) کان سے۔ اور آواز کے تصور کو یوں پہچانتا ہے کہ کان سے حاصل ہو سکے ہے، نہ (کہ) آنکھ سے۔ اگر دل میں آنکھ، کان نہیں، تو یہ تمیز کیوں کر ہوئی؟

ہاں، اِن آنکھوں کے دیکھنے اور اُن آنکھوں کے دیکھنے میں اور اِن کانوں سے اور اُن کانوں سے سننے میں فرق فقط صفائی اور عدمِ صفائی کا ہے۔ جیسے عینک کے لگانے سے ضعیف نگاہ والوں کو، اور ترئی کے لگانے سے کم سننے والوں کو صاف نظر آنے لگتا ہے اور خوب سنائی دینے لگتا ہے، ایسے ہی دل کو بہ نسبت تصورِ پنہانی کے اِن آنکھوں اور کانوں سے صفائی زیادہ حاصل ہو جاتی ہے۔ سو جس خیال کو دل یہ بتائے کہ یہ آنکھ سے حاصل ہو سکے ہے، یا کان سے، اُس کو ویسا ہی سمجھنا چاہیے۔ مثلاً دل میں سونے، چاندی کے مکان، یا زمین، آسمان وغیرہ کا خیال کریں تو گو آج تک یہ چیزیں اس صفت کی کسی نے نہیں دیکھیں، پر ہر کوئی صاف یوں جانتا ہے کہ اگر یہ چیزیں اِس صفت کی عالم میں پائی جائیں، تو بے شک آنکھ ہی سے معلوم ہوں۔ اور کسی دیوانے کو بھی یہ شبہ نہ ہو کہ شاید کان سے معلوم ہوں۔ (۱)

اب ہم کہتے ہیں کہ خداوندِ حقیقی کو مکان اور زمان اور کم وکیف اور شکل وصورت اور رنگ وروپ، غرض جو آثار مخلوق ہونے کے ہیں، اُن سب سے کتنا ہی منزہ اور علاحدہ کر کے خیال کریں، پھر بھی یوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم اُس کو دیکھتے ہیں، آواز کی طرح سے سننے، یا خوش بو کی طرح سے سونگھنے کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ تصور کچھ اِس قسم کا ہو کہ حواسِ خمسہ میں سے کسی کے طور پر نہ ہو (۲) ہاں

(۱) مطبع بحر العلوم کے نسخے میں "کہ شاید کان سے معلوم نہ ہوتی ہوں" لکھا ہوا ہے، جو سہوِ کتابت ہے۔
(۲) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کے بعد یہ جملہ بھی ہے:
"یعنی حواسِ خمسہ سے محسوس ہونے کے قابل نہ ہو" (ص: ۱۷۴، حواسِ خمسہ دراصل قلب میں ہیں)۔

اتنی بات بے شک ہے کہ اِس خیال میں صفائی نہیں۔ اگر صفائی آجا
آجائے، تو وہی دیدار ہو جائے اور اُس وقت یوں ہی معلوم ہو کہ اِن
آنکھوں سے دیکھتا ہوں۔ خواب میں باوجودے کہ حواسِ خمسہ معطل ہوتے
ہیں، خاص کر آنکھیں تو بالکل ہی بند ہو جائیں، چوں کہ خیالات میں
صفائی آجاتی ہے۔ ہر وقت کوئی اُس وقت یوں ہی جانتا ہے کہ چشم و گوشِ
ظاہری سے دیکھتا، سنتا ہوں۔ اور وہ دیکھنا اور سننا اُس وقت ایسا ہی واضح
ہوتا ہے کہ جیسے بیداری کا دیکھنا، سننا۔

ایک عجیب نکتہ

یہاں سے ایک عجیب لطیفہ معلوم ہوا۔ وہ یہ کہ پہلے سے تو بہ وجہ
دلائل ہم کو فقط امکانِ دیدار ہی معلوم ہوتا تھا، اور یہ بات کہ کسی کو ہوا
بھی ہے، یا نہیں، یا ہوگا، یا نہیں؟ اِس کا دعوئ نہ تھا۔ پر اب بفضلہٖ تعالیٰ
چھاتی ٹھونک کر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو لوگ شب روز خداوندِ حقیقی
ہی کے خیال میں رہتے ہیں، اور (دوسرے) خیالاتِ دنیاوی فقط بہ
مقتضائے بشریت ہی ان کے دل میں آتے ہیں، کچھ زیادہ دنیا کی محبت اُن
کے دل میں نہیں ہوتی، یعنی بھوک، پیاس، وغیرہ ضروریاتِ بشری کے
سبب بہ قدر ضرورت کے دنیا کی طرف متوجہ ہیں، ورنہ کچھ میلانِ اصلی
نہیں۔ اگر وہ لوگ اِس جہان سے گذر جائیں، تو بے شک یہ سب
ضرورتیں اُن سے چھوٹ جائیں گی۔ اُس وقت لاجرم اُن کو اِس قسم کے
تازہ خیالات پیش نہ آئیں گے۔ اور یقین ہے کہ بعد ایک مدتِ دراز کے
پرانے خیالات بھی دل سے نکل جائیں۔ کیوں کہ انسان کی یہ طبعی بات
ہے کہ جس شی سے محبت نہیں ہوتی، بے ضرورت اُس کی طرف متوجہ
نہیں ہوتا۔ اور بعد ضرورت کے رفع ہو جانے کے اُسے بھولنے لگتا

ہے۔ ایسے وقت میں جو باتیں تہِ دل میں ہوتی ہیں، خیال میں آتی ہیں۔ بعد اِس کے پرانے خیالات بھی نہ رہیں، تو وہی خیالِ خداوندی پیش نظر آجائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ ذاتِ خداوندی کچھ ضروریاتِ بشری میں سے نہیں جو اُس کی طرف بہ قدرِ ضرورت توجہ ہو۔ اُس کی کثرتِ یاد کا باعث، بجز محبت، یا خوف کے اور کوئی نہیں ہو سکتا (۱) وہ اوپر کا خیال نہیں ہوتا (کہ) اِدھر آیا، اُدھر جاتا رہا۔ چوں کہ امکانِ محبت، یا امکانِ خوفِ خداوندی کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں اور نیز ظاہر ہے، اِس کے اثبات سے معذور ہوں، لازم ہے کہ سخنِ پیش آمدہ کو تمام کر کے مطلب کو چھیڑوں۔

جنابِ من! یہ بات واضح ہو چکی کہ جو لوگ ہر دم خداوندِ کریم کی یاد میں رہتے ہیں، بعد مرنے کے اُن کو نئے خیالاتِ دنیاوی پیش نہیں آتے، اور پرانے بھی بعد عرصۂ دراز کے محو ہو جاتے ہیں، ایسے لوگوں کے خیالاتِ دلی کی وضاحت اُس سے زیادہ ہونی چاہیے، کہ خواب میں ہم کو، تم کو اپنے خیالات میں ہوتی ہے۔ کیوں کہ خواب میں سوا اِس کے کہ حواسِ خمسہ معطل ہو جاتے ہیں، اور کون سا پرانا خیال دل سے محو ہو جاتا ہے؟ ماسوا اِس کے ایک بدن ہی کے تعلق کی کدورت دل کے مکدر ہونے کے لیے کافی ہے میل کچیل، پاخانہ پیشاب سے جب طبیعت ایسی مکدر و پریشان ہوتی ہو کہ سب جانتے ہیں، تو بدن اِن سب کی اصل ہے (۲) یہ کدورتیں اگر جاتی ہیں، تو بعد مرگ ہی جاتی ہیں، خصوصاً اُن

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے کے بعد یہ عبارت بھی ہے:
"اور جن خیالات کا باعث محبت، یا خوف ہوتا ہے، سب جانتے ہیں کہ اُن کی جگہ بجز دل کے اور کہیں نہیں ہوتی" (ص: ۱۷۵، حواسِ خمسہ دراصل قلب میں ہیں)۔

(۲) نسخۂ مذکور میں نشان زدہ جملہ اس طرح ہے:
"تو بدن اِن سب کی اصل ہے۔ اُس سے طبیعت کیوں کر مکدر اور پریشان نہ ہو گی۔" (ص: ۱۷٦ ایضاً)۔

دلوں کے نزدیک - جو تکلیف نزع اور ہولِ قبر اور ہولِ محشر کے قائل ہیں- اِس مذہب کے مطابق یہ وقائع، خیالاتِ دنیا کے ساتھ ایسی نسبت رکھتے ہیں، جیسے میل سے حمام کا نہانا اور بدن کا ملوانا (۱)

القصہ، جب یہ پراگندگی اور پریشانی جو مانع وضاحت ہے، نہ رہی تو اچھے لوگوں کے دلوں میں جو خیالِ خداوندی ہے، اُس کی وضاحت خواب کے خیالات کی وضاحت سے کیا، اِن آنکھوں سے دیکھنے کی وضاحت سے زیادہ ہونی چاہیے۔ کیوں کے جاگنے میں دنیا میں زیادہ تشویشات ہوتی ہیں۔ اور وہ تشویشات بالیقین بعد مرگ کے مرتفع ہو جائیں گی۔ اگر احتمال، خیالاتِ دنیاوی کے باقی رہنے کا ہے بھی، تو اُن لوگوں کے حق میں ہے، جو محبتِ دنیا میں ڈوبے ہوئے تھے۔ اُن کو اگر فراقِ دنیا کا صدمہ ہو اور اُسی کا خیال دامن گیرِ دل رہے، تو ہم انکار بھی نہیں کرتے۔ پر یہ بھی تو نہیں کہتے کہ اُن کو بھی دیدارِ خداوندی ہونا چاہیے۔

چند علمی فوائد

اِس تقریر سے چند فائدے حاصل ہوئے:

۱۔ اول تو یہ ہے کہ خواب میں دیکھنے اور سننے سے زیادہ تر واضح ہو گیا کہ آنکھ اور کان حقیقت میں دل ہی میں ہیں۔

۲۔ دوسرے یہ کہ پریشانیٔ طبع، یا کسی دوسری طرف طبیعت کا لگاؤ دیکھنے اور سننے وغیرہ سے مانع ہے۔ کیوں کہ دیکھنا اُس رُتبے کو کہتے ہیں کہ خوب طرح سے وضاحت ہو جائے۔ سو وضاحت کا ہونا ایسے

(۱) نسخۂ مذکور میں نشان زدہ عبارت نسبتاً زیادہ واضح اِس طرح ہے: "جیسے میل دور کرنے کے لیے حمام میں نہانا اور بدن کا ملوانا۔" (ایضاً)۔

وقت میں ممکن نہیں۔ ایسے وقت میں تو اگر ایک چیز آنکھ کے سامنے بھی آجائے، تو وضاحت درکنار، سرے سے نظر ہی نہ آئے۔

بسا اوقات یوں ہوتا ہے کہ آدمی اپنے کسی خیال میں ڈوبا ہوا بیٹھا ہوتا ہے اور اُس وقت اتفاق سے کوئی چیز سامنے کو گذرتی ہے، یا کوئی ہنگامہ، یا کوئی بات پیش آتی ہے، جس کی اندھے، بہروں کو بھی اطلاع ہو جاتی ہے، پر اُس کو خبر نہیں ہوتی۔

۳۔ تیسرے یہ کہ اگر کسی چیز کا تصور دل میں ہے اور پھر وہ چیز سامنے آجائے، تو وہ تصور واضح ہو جائے گا۔ سو معلوم ہوا کہ سامنے آنے سے فقط وضاحت بڑھ جاتی ہے، ورنہ دیکھنے کے وقت بھی وہی تصور ہوتا ہے۔ پر کہیں وہ (تصور) اور وضاحت ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے کوئی چیز اچانک بے تصورِ سابق کے سامنے آجائے۔ کہیں وضاحت، بعد تصور کے ہوتی ہے۔ جیسے پہلے سے کسی خیال میں بیٹھا تھا، پھر وہی خیال پیش آگیا۔

اب ہم اگر یوں کہیں کہ اِن آنکھوں سے بھی دیدارِ خداوندی ممکن ہے، تو کچھ محال معلوم نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اگر ہم خداوندِ کریم کو۔ جیسا وہ ہے۔ سارے عیوب اور آثارِ مخلوقیت سے۔ مثل: جسمیت، شکل، رنگ، مکان، زمان وغیرہ سے منزہ اور جامعِ کمالات تصور کریں، پھر بھی تو بہ مقتضائے تقریرِ سابق اُسی قسم کا تصور ہوگا، جیسے دیکھنے کی چیزوں کا ہوتا ہے۔ سو اگر وہ ذاتِ موصوف بایں صفات سامنے آجائے، تو بے شک وضاحت بڑھ جائے اور تصور کا دیدار ہو جائے۔

خدا کے سامنے آنے کا مفہوم

باقی رہی یہ بات کہ خدا کے مکان سے منزہ ہونے اور پھر سامنے

آنے کے کیا معنی؟ سامنے آنے کے لیے تو ضرور ہے کہ سامنے کے
مکان میں ہو۔ سو اس کا یہ جواب ہے کہ یہ ہر بات ہر جگہ نہیں کہ سامنے
ایسے ہی کہا کرتے ہیں، جو سامنے کے مکان میں ہو۔ سو ہم پوچھتے ہیں کہ
ہم کے سامنے ہونے کے تو ہم نے مانا کہ یہ معنی ہیں کہ سامنے کے
مکان میں ہو (مگر) سامنے کا مکان جو سامنے ہے، وہ کس مکان میں ہے؟
جب مکان اور چھت، بے مکان اور بے چھت کے سامنے ہیں اور نظر
آتے ہیں، اگر خدا تعالیٰ بھی بے مکان اور بے چھت سامنے ہو اور نظر
آئے، تو انکار کیوں ہے؟ اور اگر کوئی نا انصاف یوں کہے کہ مکان اور
چھت نظر نہیں آتی؛ بلکہ جیسے چھت وغیرہ کو دیکھ کر اوپر ہونا
چھت وغیرہ کا (۱) سمجھ لیتے ہیں، ایسے ہی جسم کو دیکھ کر مکان اور
چھت کو سمجھ لیتے ہیں۔

تو اول یہ قیاس غلط ہے۔ کیوں کہ چھت کو اوپر ہونا، کچھ لازم نہیں۔ جب ہم چھت کے اوپر ہوں، تو اُس وقت چھت نیچے ہو جاتی ہے۔ بہ خلاف جسم کے کہ اُس کو چھت اور مکان لازم ہے، کبھی اُس سے جدا نہیں ہوتے۔ اور اگر ہم بہ پاسِ خاطرِ معترض اپنے دل میں کچھ سمجھ کر اِس بات کو تسلیم بھی کر لیں، تب بھی اِس بات میں کچھ خلل نہیں آتا۔ کیوں کہ گفتگو فقط سامنے ہونے میں بھی ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب مکان اور چھت باوجودے کہ مخلوق ہیں، سامنے ہیں۔ اور پھر مکان سے اور چھت سے منزہ ہیں، تو خدائے کریم تو خالق ہے۔ اگر سامنے ہو اور پھر مکان اور چھت سے منزہ ہو، تو کیا عجب؟۔

اِس سے یہ ثابت ہوا کہ عالم کو جس وجہ سے لحاظ کیجیے، کہیں نہ

---

(۱) : مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کے بعد یہ جملہ بھی ہے:
"یعنی اوپر ہونا، یا نیچے ہونا، کوئی جدا چیز نہیں، جو جدا نظر آئے (ص: ۸۷، اور رب العزت کے سامنے ہونے کے معنی)۔

کہیں اُس کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ مکان کی رُو سے دیکھیے، تو جو اِس قسم کی مخلوقات ہیں، سب کے سب مکان کے محتاج ہیں۔ پر مکان، مکان کا محتاج نہیں۔ اور زمان کی رو سے دیکھیے، تو سب اِس قسم کی چیزیں زمان کی محتاج ہیں۔ پر زمانہ، زمانے کا محتاج نہیں۔ علیٰ ہٰذا القیاس گرمی کے لیے، (کوئی اور) گرمی نہیں۔ اور سردی کے لیے کوئی سردی نہیں، ایسے ہی یوں سمجھنا چاہیے کہ خدا کے لیے کوئی خدا نہیں۔ اور لِم اِن سب باتوں کی یہ ہے کہ جو چیز اصل سے زائد ہوتی ہے، اُس میں دوسرے کی احتیاج ہوا کرتی ہے۔ جسم کی حقیقت سے مکان اور زمان زائد ہیں، سو اُسے اُن کی احتیاج ہوئی۔ اور یہ دونوں اپنی اصل سے زیادہ نہیں، جو یہ مکان اور زمان کے محتاج ہوں۔ اِس سے ہم یوں قیاس کرتے ہیں کہ تمام عالم کے وجود کا سلسلہ بھی کسی ایک ہی پر منقطع ہوتا ہے کہ (کیوں کہ) یہ سب وجود میں اُس کے محتاج ہیں اور اُس کا وجودِ پاک اِن سب کو محیط ہے۔ اور وہ اصل وجود ہے۔ کیوں کہ عالم کا وجود اُس کی اصل اور حقیقت سے زیادہ ہے۔ مثلاً: آدمی، اُس کی آدمیت اور چیز ہے اور اُس کا وجود اور چیز۔ ورنہ وہ ہمیشہ سے ہوتا اور پھر کبھی معلوم نہ ہوتا۔ کیوں کہ اگر یہ عینِ وجود ہوتا، تو جیسے زمانے کے زمانے نہ ہونے اور مکان کے مکان نہ ہونے کے کوئی معنی نہیں، ایسے ہی اِس کے بھی وجود نہ ہونے یعنی معدوم ہونے کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ مثالِ واضح اِس کی یہ ہے کہ نور اپنے آپ منور ہے اور اوروں کو منور کرتا ہے، ایسے ہی خداوندِ کریم اپنے آپ خود موجود ہے اور وہ کو خود موجود کر دیتا ہے۔

مخلوق کے کمالات خالق میں ہونے چاہئیں

اِس کے بعد ہم کو اور بھی ایک لطیفہ معلوم ہوا کہ مخلوقات میں جو

کمالات ہوں گے، وہ سب خداوندِ کریم میں ہونے چاہئیں، مثلاً: بندے میں دیکھنے اور سننے اور بولنے کا کمال ہے۔ اور قدرت اور اختیار اور ارادہ اور صبر اور تحمل اور رحمت اور سخاوت وغیرہ۔ جن کو سب بہ اتفاق کمال اور خوبی سمجھتے ہیں۔ پائے جاتے ہیں اور یہ سب کے سب آدمی کی اصل اور انسانیت کے معنی سے افزود (زائد) چیزیں ہیں۔ تو موافق قاعدۂ مذکور کے کہیں اور سے آئے ہوئے ہوں گے، اور اُس میں اصلی ہوں گے۔ جیسا نور میں نور اصلی ہے، اور اوروں میں نور کے سبب روشنی آگئی ہے۔ سو ایسی چیزیں سوائے کمالاتِ خداوندی کے اور کیا ہوں گی؟ اور یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے۔ کیوں کہ جو چیز اپنے پاس نہیں ہوتی، وہ دوسروں کو نہیں دے سکتے۔ پس لاجرم جو کمالات، مخلوقات میں ہیں، وہ سب خالق میں ہوں گے۔ مثلاً: نورِ آفتاب کہ یہ ایک کمال ہے اور خوبی ہے، اور یہ کمال اِس کا اہلِ مذہب اور سب اہلِ عقل کے نزدیک اصلی اور ذاتی نہیں، کیوں کہ مخلوق ہے اور مخلوقات میں کوئی کمال اصلی نہیں، خالق کے دیے ہوئے ہیں۔ اگرچہ بہ نسبت اور اشیاء کے جو اس سے منور ہوتی ہیں، اصلی ہے۔ تو اِس صورت میں بے شک خدا کی طرف سے اسے ملا ہوگا اور جب خداوندِ کریم سے ملا، تو اُس میں نور پہلے سے ہوگا۔

اِس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی۔ یعنی جو اشیاء کہ قابل دیکھنے کے ہیں، نظر آنے میں نورِ آفتاب وغیرہ کی محتاج ہیں۔ اگر بالکل اندھیرا ہو، تو کوئی چیز نظر نہ آئے۔ پر آفتاب مثلاً اپنے نظر آنے میں کسی اور آفتاب، یا چراغ وغیرہ کا محتاج نہیں۔ کیوں کہ آفتاب کا نور بہ نسبت در و دیوار وغیرہ کے اصلی ہے اور در و دیوار زمین و آسمان کی روشنی یعنی دھوپ، یا جتنا کچھ چاندنا ہو، وہ آفتاب کا طفیل ہے، تو جس خدا کا نور آفتاب سے بھی زیادہ اصلی ہے، وہ اپنے نظر آنے میں کسی اور کا محتاج نہ

ہوگا؛ بلکہ آفتاب سے بھی زیادہ نظر آئے گا۔

منکرین رویتِ باری کی تردید

اِس تقریر سے اہلِ فہم کو واضح ہو گیا ہوگا کہ دیکھنے کے لیے جو دو شرطیں مشہور ہیں: ایک تو سامنے کے مکان، یعنی چھت میں ہونا، دوسرے نورِ آفتاب وغیرہ کا، یہ دونوں اُن ہی اشیاء کے دیکھنے کے لیے ضرور ہیں کہ جو مکانی ہیں اور اصل سے نورانی نہیں۔ اور بعد غور کے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں شرطیں اُن اشیائے مذکورہ میں بھی، اُن کے دکھائی دینے کی شرطیں ہیں، دیکھنے والے کے دیکھنے کی شرطیں نہیں۔ چوں کہ خداوندِ کریم مکان کے احاطے میں نہیں؛ بلکہ مکان ہی اُس کے احاطے میں ہے۔ اور اپنی ذات سے نورانی ہے، تو اُس کے دیدار کے لیے یہ شرطیں کرنی اور پھر اِس وجہ سے کہ -اِن شرطوں کا وجود خدا کی ذات میں محال ہے- اُس کے دیدار کو محال کہنا سخت کج فہمی اور گستاخی کی بات ہے۔ ایسے لوگوں سے کچھ عجب نہیں کہ خدا کے دیدار کے محال ہونے کے بیچ میں خدا کے بینا ہونے سے بھی انکار کر بیٹھیں؛ بلکہ محال کہنے لگیں۔ کیوں کہ جب دیکھنے کے لیے ضرور ہوا کہ دیکھنے والے کا اور جس کو دیکھتا ہے، آمنا سامنا ہی ہوا کرے۔ اور سامنے ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ جس کو دیکھتا ہے، وہ سامنے کے مکان میں ہو، تو اِس صورت میں لازم ہوا کہ دیکھنے والا اُس کے سامنے کے مکان میں ہو، جس کو دیکھتا ہے۔ کیوں کہ آمنے سامنے ہونا اور آگے پیچھے ہونا اور دائیں بائیں ہونا اور اوپر نیچے ہونا تو دونوں ہی طرف سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں خدا کا بصیر ہونا بجز اِس کے نہیں ہو سکتا کہ ہمارے، تمھارے سامنے کے مکان میں ہو۔ اور چوں کہ خداوندِ کریم کا ہماری تمھاری طرح کسی مکان میں ہونا

محال ہے، تو اُن لوگوں کے نزدیک بصیر ہونا آپ محال ہوا۔
ایسی بات اُن ہی لوگوں سے ہو سکتی ہے، جو مخلوقات کو خدا سے افضل بتلائیں۔ ایسے لوگ خدا کو اگر۔ نعوذ باللہ منھا۔ نابینا بتلائیں، تو ہم کو بھی کچھ شکایت نہیں۔ مگر یہ بات اوپر واضح ہو چکی ہے کہ جو جو کمالات مخلوقات میں متفرق ہیں، وہ سب خالق میں ہونے چاہئیں۔ سو خدا کا بصیر ہونا، ضروری ہے۔

صفاتِ باری لامحدود، بے پایاں اور بے کم و کیف ہیں

بلکہ اب ہم یوں کہتے ہیں کہ اُس کے کمالات کچھ وہی نہیں، جو مخلوقات میں منتشر ہیں۔ اُس کے کمالات تو بے حد و بے پایاں، بے کم و کیف ہیں۔ جیسے اُس کی ذات بے حد و بے پایاں اور بے کم و کیف ہے۔ اُس کی ذات کے بے پایاں وغیرہ ہونے کی تو دلیل یہ ہے کہ:
اگر وہ کسی حد کے قابو میں آجائے، یا کم و کیف اُس کا احاطہ کر لے، تو خداوندِ کریم خدا کاہے کا ہوا؟ وہ حد اور وہ کم و کیف ہی خدا ٹھہرے۔ اور اُس کے کمالات بے حد و بے پایاں اور بے کم و کیف ہونے کے جدی جدی کے بھی اور مجموعے کی بھی قطع نظر اِس کے کہ اور کسی چیز کا کیا مقدور کہ خدا کے اوصاف کو قابو میں لے آئے، پھر وہ خدا کے کمالات ہی کیا ہوئے؟
ایک یہ بھی وجہ ہے کہ ہم بنی آدم وغیرہ میں دیکھتے ہیں کہ تناسبِ اعضاء کے لیے جو خوبی جملہ لوازم حسن و جمالِ بدن کی ہے، یہ ضرور ہے کہ جیسا بدن ہو، ویسے ہی اعضاء ہونے چاہئیں۔ ایسے ہی خوبیٔ روح کے لیے تناسبِ کمالات، یعنی اُن کمالات کا ہونا چاہیے، جو اُس روح کے مناسب ہوں، اور وہ بھی پورے پورے۔ اگر انسان کی روح میں بعضے

کمالاتِ انسانی نہ ہوں، یا ہوں، تو پورے پورے نہ ہوں، تو اُسے کوئی خوبی نہیں سمجھتا۔ اِسی لیے علم، حلم، سخاوت، مروت، شجاعت، وغیرہ کی سب تعریف کرتے ہیں۔ اور اگر کوئی اخلاق میں مثل کتے کے اور جہل میں مثل گدھے کے ہو مثلاً، تو اُسے گدھا اور کتا ہی کہیں گے۔

جب یہ بات قرار پائی، تو ذاتِ بے حدو بے پایاں کے مناسب کمالات بھی بے حد و بے پایاں ہی ہونے چاہیے۔ ورنہ نعوذ باللہ خداوندِ کریم کچھ قابلِ تعریف نہ ہوگا۔ مگر بہ لحاظ اِس کے کہ ہمارے کمالاتِ ذاتی مثل بینائی و شنوائی وغیرہ کے، ہمارے پیدا کیے ہوئے نہیں، اُس کے کمالات اور صفات کو بھی ہم یوں کہتے ہیں کہ اُس کے پیدا کیے ہوئے نہیں۔ ورنہ قطع نظر اِس کے کہ در صورت مخلوق ہونے اُن کمالات کے خداوند کریم کا جاہل ہونا اور اندھا ہونا، مثلاً پہلے پیدا کرنے علم اور بصر کے لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ کیوں کہ یہ عیب ہیں اور عیب کا ذاتِ خداوندی کے پاس پھٹکنا ممکن نہیں۔ یہ بات دِل سے بھی بہ مقتضائے تقریرِ سابق غلط ہے۔ کیوں کہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق میں اُس بات کا ہونا ضرور چاہیے، جسے پیدا کرتا ہے۔ سو اگر کمالاتِ خداوندی کوئی الو مخلوق بھی بتلائے، تب بھی پہلے سے اُس میں یہ کمالات ہوں گے۔ ہمارا مطلب بہ ہر طور ثابت ہو گیا۔

صفات باری کی بابت چار خدشات

یہاں آکر چند خدشے بہت مشکل پیش آئے۔ خدا ہی حل کرے، تو حل ہوں۔ بہر حال، بنام خدا اُن کو لکھتا ہوں اور منتظر ہوں کہ اُن کا جواب، یا جو کچھ حقیقت الامر ہو، منکشف ہو جائے اور خداوندِ کریم اِس مشکل سے نجات دے اور سیدھی راہ بتلائے۔

پہلا خدشہ

۱۔ اول تو یہ کہ کمالاتِ خداوندی اگر مخلوقِ خدا نہ ہوں گے، تو خود بے کسی کے موجود کیے موجود ہوں گے۔ اِس صورت میں لازم ہے کہ اُن کو بھی خدا کہیں۔ کیوں کہ خدا کے یہی معنی ہیں کہ خود موجود ہو۔ اور جب کمالاتِ خداوندی - جو بے انتہا ہیں - خدا ٹھہرے، تو لاانتہا ہی خدا بھی ہوئے۔ اِس صورت میں توحید کا پتہ نہ رہے گا، حالاں کہ بڑی دھوم دھام سے پہلے توحید ہی کو ثابت کیا ہے۔

دوسرا خدشہ

۲۔ اور دوسرا خدشہ یہ ہے کہ تقریرِ سابق سے کچھ ایسا مفہوم ہوتا ہے کہ خداوندِ کریم تمام عالم کو محیط ہے۔ سو اول تو یہی سمجھ میں نہیں آتا۔ کیوں کہ محیط ہونے کے تو بہ ظاہر یہ معنی ہیں کہ خداوندِ کریم عالم کا ظرف ہو اور عالم اُس کے اندر ہو۔ اور یہ کیوں کر ہو سکے؟ ظرف مظروف ہونا اجسام کا کام ہے۔ اور خداوندِ کریم جسم ہونے سے منزہ ہے۔ پھر اگر محیط ہے تو کیا وجہ کہ دیکھنا اُس کا کچھ محال بھی نہیں۔ چناں چہ ابھی ثابت ہوا ہے۔ اور سب کو چاروں طرف سے محیط بھی ہے اور پھر نظر نہیں آتا۔ ایسی صورت میں تو لازم تھا کہ جب آنکھ اٹھا کر دیکھا کرتے، خدا کو دیکھ لیا کرتے۔

تیسرا خدشہ

۳۔ تیسرا خدشہ یہ ہے کہ جب کمالات اور صفاتِ خداوندی مخلوق نہ ہوئے اور اُن کا وجود ہمیشہ ہمیشہ سے ہوا، تو لازم آئے گا کہ پیدا کرنا اور رزق دینا اور رحم فرمانا اور بولنا وغیرہ یہ سب ہمیشہ سے ہوں۔ اور یہ

ہرگز سمجھ میں نہیں آتا۔ کیوں کہ پیدا کرنے، یا رحم فرمانے وغیرہ کے واسطے تو ضرور ہے کہ ایک پیدا کرنے والا اور رحم کرنے والا وغیرہ ہو، دوسرا وہ کہ جس کو پیدا کیا اور جس پر رحم فرمایا۔ سو اگر پیدا کرنا اور رحم کرنا وغیرہ قدیمی ہوتے، تو ہم-جو اُس کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور موردِ لطف و رحم ہیں-ہم بھی قدیم سے ہوتے۔

اِن سب باتوں میں سے کلامِ خداوندی اگر قدیم ہو، تو ماسوا اِس کے -کہ جن سے کلام کیا، اُن کا قدیمی ہونا چاہیے، اور یہ محال ہے۔ کیوں کہ خدا کے سوا کوئی ہو، سب مخلوق ہیں۔ اور مخلوق کے لیے ضرور ہے کہ خالق سے پیچھے ہو-ایک بڑی دشواری یہ پیش آئے گی کہ کلام تو (ایسی چیز ہے کہ) اِدھر اُس سے فارغ ہوئے، اُدھر معدوم ہو گیا۔ (۱) اور معدوم ہو جانا مخلوقات کی شان سے ہے۔ جب وہ مخلوق ہی نہیں، تو یہ بات کیوں کر بنے گی؟۔

چوتھا خدشہ

۴۔ چوتھا خدشہ یہ ہے کہ مخلوقات میں ہم دیکھتے ہیں کہ بعضی بعضی بری صفتیں بھی ہیں؛ بلکہ اکثر وہ بری ہی ہیں۔ یعنی وہ شانِ خداوندی کے لائق نہیں۔ اور وہ بھی مثل اچھے اوصاف کے اصلی اور ذاتی نہیں، اُن کی اصل سے زیادہ ہیں۔ تو وہ بھی مثل تقریرِ سابق کے خدا ہی کے گھر سے ملے ہوں گے، اور خدا میں بھی ہونے چاہئیں اور کیوں کر ہو سکے کہ خدا میں برائیاں ہوں؟

---

(۱) : مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے کے بعد یہ عبارت ہے:

"بلکہ جو جزو اُس کا موجود ہوتا جاتا ہے، معاً معدوم ہوتا جاتا ہے"۔ (ص: ۱۸۴، صفاتِ الٰہیہ کے متعلق خدشات)

اِن چار خدشوں نے بہت گھیر لیا، دلِ نادان جب بہت چکرایا، تو کچھ اور نہ سوجھی، بجز اس کے کہ خداوند حقیقی سے التجا کی کہ الٰہی! تو سب نیک و بد کی دعاء قبول کرتا ہے اور ہر اچھے برے کی حاجت برلاتا ہے۔ ان مضامینِ باریک میں میری موٹی عقل کام نہیں کرتی، جب تک کہ دوربینِ فیضِ ربانی میری آنکھ سے نہ لگے، اِن باتوں کی حقیقت مجھ کو معلوم نہ ہو گی۔

تمہیدِ جواب

سو قربان جایئے اپنے خدائے بے نیاز کے کہ مجھ سے ناکارہ کی دعاء قبول فرمائی، جو خود بخود قلم اٹھانے کی جی میں آئی۔ اور دل میں یہ سمائی کہ منشااِن خدشوں کا فقط اتنی بات ہے کہ خدا کی ذات کو اپنی ذات پر اور خدا کی صفات کو اپنی صفات پر قیاس کر لیا ہے اور یہ سخت نادانی کی بات ہے۔ ہر جگہ مخلوق کو بھی مخلوق پر قیاس نہیں کر سکتے، خالق تو در کنار۔ پیشاب کو پیشاب پر بدبو وغیرہ میں قیاس کر سکتے ہیں، پر گلاب کو پیشاب پر قیاس نہیں کر سکتے۔ مردے کو مردے پر بے حس و حرکت پڑے رہنے میں قیاس کر سکتے ہیں، پر زندے کو مردے پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اندھیری اندھیری پر رنگ وروپ، شکل و صورت کے نہ معلوم ہونے میں قیاس کر سکتے ہیں، پر نور کو اندھیرے پر اس بات میں قیاس نہیں کر سکتے۔ مجنون کا مجنون پر حرکاتِ بے ہودہ میں قیاس کر سکتے ہیں، پر عاقل کو مجنون پر قیاس نہیں کر سکتے۔

الغرض، کہاں تک گناؤں؟ آنکھ چاہیے، ایسی مثالوں سے عالم بھرا ہوا ہے۔ قیاس وہاں جاری ہوتا ہے، جہاں کسی طرح کی مشابہت ہو۔ مخلوقات کو خدائے بے مثل سے کچھ مشابہت نہیں۔ اگر وجود، علم

وحیات وغیرہ میں کچھ مشابہت ہے بھی، تو وہ بھی برائے نام ہے۔ حقیقت میں اِس سے بھی کم ہے کہ دن کو زمین کی روشنی اور چمک کو آفتاب کی روشنی اور چمک کے ساتھ ایک مشابہت ہو۔ سو وہ بھی سب جانتے ہیں کہ آفتاب ہی کا پرتو ہے۔ ورنہ اصل میں زمین کو آفتاب سے اِتنی بھی مناسبت نہیں اور دھوپ کے سبب جو ایک مشابہت حاصل ہوتی ہے، سو کہنے ہی کو ہے۔ ورنہ زمین کی چمک کجا اور آفتاب کا نور کجا؟ چوں کہ آفتاب سے اور عالم کا منور ہونا، خداوند کریم سے اور موجودات کے موجود ہونے پر فی الجملہ مطابق ہے اور ایک مثالِ عمدہ ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ جیسے اشیائے منورہ میں آفتاب کا کوئی ثانی نہیں، ایسے ہی موجوادت میں خدا کا کوئی ثانی نہیں۔ اور اِسی مثال کے وسیلے سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوا کہ جیسے آفتاب کا نور تو اندھیرے کو کھو دیتا ہے اور ستاروں کے نور کو محو کر دیتا ہے، یہاں تک کہ باوجود ہونے کے، دن کو اُس کے سامنے نظر نہیں آتے۔ اور ایسی کوئی چیز نہیں، جو آفتاب کے نور کو محو کردے، یا مثل اندھیرے کے نیست و نابود کر دے، ایسے ہی خداوندِ کریم کے وجود کے سامنے کسی کا وجود کچھ ہستی نہیں رکھتا۔ وہ اگر تجلی فرمائے، تو سب موجودات موجود رہیں اور پھر محو ہو جائیں۔ اور ایسے ہی وہ عدم کو مٹا دے ہے، پر اُس کا کوئی محو کر دینے والا، یا مٹا دینے والا نہیں۔

باقی اگر کسی کے دل میں یہ شبہ گذرے کہ اندھیرا بھی تو چاندنی کو مٹا دیتا ہے، ایسا ہی عدم بھی وجود کو مٹا دے ہے، تو یہ شبہ بہ سبب کم فہمی کے پیدا ہوتا ہے۔ مٹا دینے کے تو یہ معنی ہیں کہ ایک چیز اپنی جگہ قائم رہے، پھر دوسری چیز اُس کو کھو دے اور معدوم کر دے۔ نہ یہ کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ چلی جائے۔ سو اندھیرا اگر کسی مکان میں ہو اور وہاں

انگریزی دیا سلائی سے مثلاً آگ روشن کر لیجئے، تو وہ اندھیرا وہیں کا وہیں معدوم ہو جائے۔ اِدھر اُدھر کہیں نہیں چلا جاتا۔ البتہ جب چراغ وغیرہ کو ایک مکان سے اٹھا لیجئے اور چاندنا دوسری جگہ چلا جائے، یا چراغ گل کر دیجیے، تو نیچے سے اندھیرا نکل آتا ہے۔ پر ایسا نہیں ہوتا کہ چاندنا وہیں کا وہیں رہے، یعنی چراغ وغیرہ روشن رہے اور پھر اندھیرا آدبالے۔ اور علم (وجہ) اِس کی یہ ہے کہ چاندنا ایک شئ موجود ہے اور اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

القصہ، جیسے خداوندِ کریم کا کوئی مماثل بھی نہیں، ایسا ہی کوئی مقابل بھی نہیں۔ اسی لیے نہ بالکل خدا کو کسی دوسرے پر، یا کسی دوسرے کو خدا پر کسی بات میں قیاس کر سکتے ہیں؛ نہ ایسے قیاس سے انکار کر سکتے ہیں کہ جس کی وجہ سے مخلوقات اور مخلوقات کے کمالات کا خداوندِ کریم اور خداوندِ کریم کے کمالات کا پرتو ہونا بھی غلط ہو جائے۔ نہیں تو مخلوقات، مخلوقات نہ رہیں گے؛ بلکہ خدا کے مقابل کے دوسرے اور خدا ہو جائیں گے۔ ہاں مخلوقات کو اپنے خالق سے اور اُن کے اوصاف کو اُس کے اوصاف سے ایک بعید سی مناسبت ہے۔ چناں چہ مثالِ سابق سے واضح ہو چکا۔

خدشاتِ اربعہ کا تفصیلی جواب

اب لازم یہ ہے کہ شرح اِس اجمال کی ایسی طرح۔ کہ جس سے جوابات، خدشات مذکورہ کے بہ تفصیل و ترتیب معلوم ہو جائیں۔ بیان کرنی چاہیے۔

مشفقِ من! اول تو ہمارے تمہارے اوصاف کا وجود، ہمارے تمہارے وجود کے سوا نہیں۔ ورنہ ہمارے اوصاف کیوں کہلاتے ہیں؟

بلکہ مثل لور اشیاء کے وہ بھی ایک جدا چیز ہوتے۔ جیسا در و دیوار کو ہم سے
کچھ علاقہ نہیں، ایسا ہی اُن کو بھی ہم سے کچھ علاقہ نہ ہوتا؛ بلکہ ایک وجود
سب کو گھیرے ہوئے ہے۔ (۱) ہاں اتنا فرق ہے کہ ہم، تم میں تو
ہماری ذات ہمارے اوصاف کو لیے ہوئے لور گھیرے ہوئے ہے۔ لور
اِسی لیے کہا کرتے ہیں فلانے شخص میں یہ وصف ہے۔ لور یوں نہیں کہا
کرتے کہ فلانے وصف میں وہ شخص ہے۔ لور اِن سب کو وجود محیط ہے۔
چناں چہ کہا کرتے ہیں کہ فلانا شخص، یا فلانی بات وجود میں آئے۔ لور
یوں نہیں کہا کرتے کہ وجود فلانے شخص، یا فلانی بات میں آیا۔ لور خدلوندِ
کریم کی ذاتِ بابرکات اُس کے اوصاف کو محیط ہے۔ پر اُس کی ذلت کو
کوئی اور وجودِ خارجی محیط نہیں؛ بلکہ وہ خود وجود کی اصل ہے، اُسی کا وجود
لوروں کو محیط ہے۔ جیسے آفتاب کو کسی کا نور نہیں پہنچتا؛ بلکہ اُس میں سے
نور نکلتا ہے اور اوروں کو پہنچتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ خداؤں کا متعدد ہونا بے شک محال۔ پر خداؤں
کے متعدد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہر کوئی اپنا وجود جدا رکھتا ہو۔ سو یہ
بات صفاتِ خداوندی میں -اگر چہ وہ مثل ذاتِ خدلوندی کے قدیم
ہوں- ہرگز نہیں۔ اُن سب کا ایک ہی وجود ہے، یا یوں کہیے کہ بسالوقات
ایک ہی ذات ہوتی ہے کہ بہ لحاظ اشیائے متعددہ کے اُس کے ہزاروں
لقب ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک آدمی کسی کا باپ، لور کسی کا بھائی، لور کسی کا
نسبت خاوند، اور کسی کا چچا، کسی کا بھتیجا کہلاتا ہے۔ لور پھر بھی اُس کے ایک
ہونے میں فرق نہیں آتا، ایک کا ایک ہی رہتا ہے، ایک کے بہت نہیں

(۱): مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کچھ اس طور پر ہے:
"بلکہ ایک وجود سب کو گھیرے ہوئے ہے۔ ایسے ہی صفاتِ خدلوندی کو سمجھنا چاہیے، گو بے انتہا ہوں
پر ایک وجود سب کو گھیرے ہوئے ہے (ص: ۱۸۸، خدشات اور ان کا مخرج مجدد)۔

ہو جاتے۔ جب مخلوقات میں باوجود کثافت کے یہ بات ہے، تو خداوندِ کریم جو بدرجہ اتم لطیف ہے- اُس میں کیوں کر یہ بات جائز نہ ہو؟ کیوں کہ کثیف چیزوں میں بہ نسبت لطیف کے تعدد اور مغایرت زیادہ ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہاتھ اور چیز ہے اور پاؤں اور چیز، بایں ہمہ روح وہی ایک ہے۔ چناں چہ عقل والے سب جانتے ہیں، اور دیوانوں سے کلام نہیں۔ وجہ اِس کی بجز اِس کے اور کچھ نہیں کہ جسم کثیف ہے اور روح لطیف۔ حاصل اِس تقریر کا یہ نکلا کہ وہی ایک ذاتِ خداوندی ہے کس وجہ سے وہ خالق ہے، اور کسی وجہ سے وہ رازق ہے، علیٰ ہٰذاالقیاس۔

غرض، بندوں کی سی ذات وصفات نہیں۔ یا یوں سمجھئے کہ آفتاب، وقتِ طلوع بڑا نظر آتا ہے اور سرخ مثل انگارے کے، اور بے شعاع معلوم ہوتا ہے۔ اور جب بلند ہوتا ہے تب سفید اور چھوٹا اور باشعاع ہو جاتا ہے۔ اور پھر قریب غروب کے زرد بن جاتا ہے۔ اِن سب صورتوں میں یوں ہی کہتے ہیں کہ آفتاب کو دیکھا۔

الحاصل، جیسے آفتاب- باوجودے کہ سب بالیقین جانتے ہیں کہ اُس کا کوئی رنگ متعین ہے- اور پھر مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتا ہے اور طرح طرح سے تجلّی کرتا ہے، ایسے ہی خداوندِ کریم بھی ایک ذاتِ واحد ہی ہو کہ اُس میں اصلاً تعدد نہ ہو، پر تجلیاتِ متعددہ رکھتا ہو اور اُن تجلیات سے کام، صفات کا نکلتا ہو۔

اِس تقریر کا حاصل یہ ہو گا کہ تجلیاتِ مختلفہ کے باعث ہم تم میں صفات اور کمالات، مختلف پیدا ہو گئے ہیں۔ ورنہ حقیقت میں ایک ہی ذات کا فیض ہے۔ اور ایک چیز کی متعدد تجلیوں اور مختلف فیض رسانی کی واضح مثال یہ ہے کہ شمع کو ایسی لالٹین میں روشن کیجئے، جس میں چاروں آئینے مختلف رنگ کے ہوں۔ پھر ہر طرف سے جدا نظر ڈالیے، تو بے

شک شمع ہر طرف میں ایک جدی ڈھنگ سے جلوہ گر نظر آئے گی،
اور چاندنا بھی- جو اُس کا فیض ہے -ہر طرف میں جدا ہی طرح کا ہو گا۔

صفاتِ باری نہ عینِ ذات ہیں، نہ غیرِ ذات

اِس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی۔ وہ یہ کہ صفاتِ باری تعالی
ذاتِ باری تعالی سے ایسی نسبت رکھتی ہیں کہ نہ اُن کو عینِ ذات کہہ سکیں،
نہ غیرِ ذات۔ اِس لیے کہ شمع- جو سبز، یا سرخ وغیرہ آئینوں کو نظر آتی
ہے- تو بے شک اُس رنگ پر نہیں ہوتی، جو اُس کا اصلی رنگ ہے ؛ بلکہ
سرخی مائل، یا سبزی مائل اُس کا رنگ ہوتا ہے۔ تو اِس وجہ سے عین کہنے
کی جرأت نہیں ہو سکتی۔ اور چوں کہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آئینے میں جو
شمع ہے، وہی نظر آتی ہے اور وہ بدستور برحالِ خود ہے، کچھ آئینے کا رنگ
کٹ کر شمع سے لاحق نہیں ہو گیا اور یہ نہیں، کہ وہ پردے میں ہو گئی
ہے۔ اور دوسری کوئی (اور شمع) کسی اور روشن کر دی ہے اور وہ نظر نہیں
آتی ہے۔ اِسی لیے اُس کو غیر نہیں کہا جاتا۔

اگر اِس مثال میں کسی کو یہ شبہ ہو کہ شمع- جو سرخ آئینے میں گو
اپنے رنگِ اصلی کی نسبت فی الجملہ سرخ نظر آتی ہے- تو وہ فقط ایک خیال
ہی خیال ہے۔ ورنہ حقیقت میں شمع ہی میں پیدا ہو جاتا، جیسے صفات،
حقیقت میں ذات کے ساتھ لگی ہوئی ہوتی ہیں۔

تو جواب اِس کا اول تو یہ ہے کہ سرخ، یا سبز چیز اُس کو کہتے ہیں کہ
سرخ، یا سبز معلوم ہو۔ اور اگر ہم تسلیم کریں کہ شمع کا رنگ- جو سرخ
آئینے وغیرہ میں نظر آتا ہے- ایک خیال ہی خیال ہے، اُس کا کچھ وجود
نہیں، تو اِس کے یہ معنی ہوں گے، کہ ایسا وجود نہیں، جیسا شمع کے اصلی
رنگ کا۔ سو اِس کے ہم بھی قائل نہیں۔ اور یہ معنی تو نہیں کہ کسی طرح

کا بھی وجود نہیں۔ کیوں کہ معلوم ہونا مثل: بیٹھنے، کھڑے ہونے وغیرہ کے بے وجود کے نہیں ہو سکتا۔ کسی طرح کا وجود سہی: اصلی ہو، یا خیالی۔ اگر کسی آدمی کا وجود اصلی ہو گا۔ تو اُس کا بیٹھنا اٹھنا بھی اصلی ہو گا۔ اگر خیالی ہو گا، تو بیٹھنا اٹھنا بھی خیالی ہو گا۔

علیٰ ہذا القیاس صفاتِ خداوندی کو سمجھو کہ اُن کا وجود بھی مثل ذاتِ خداوندی کے اصلی نہیں، خیالی سہی، پر درگاہِ خداوندی کا خیالی وجود بھی ہمارے تمہارے اصلی وجود سے ہزاروں درجے اصلی ہو گا۔ تفہیم کے لیے دو مثالیں معروض ہیں۔ بہ غور لحاظ کیجیے گا کہ۔

دو مثالیں

۱۔ اول تو یہ کہ اگر کوئی شخص کم تر سے کم تر ملازمانِ بادشاہی میں سے بادشاہ کو مع ملازموں کے خواب میں دیکھے، تو وہ خواب کا بادشاہ گو بادشاہ ہے، پر اِس ملازم کا ایک خیال ہے۔ اِس خیال کا وجود خیال والے کے وجود کو نہیں پہنچتا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ لاکھ (کو) دو لاکھ سے وہ نسبت ہے، جو ایک کو دو سے ہے۔ سو اِس مثال میں اگرچہ لاکھ ایک ایک کے مقابلے میں ہے، پر ہزاروں درجے اُس سے بڑھا ہوا ہے؛ بلکہ اُس دو سے بھی، جو کہ دو لاکھ کے ہم پلہ ہے۔

الحاصل، صفاتِ خداوندی مثالِ مرقومۂ بالا میں۔ اگرچہ شمع کے خیالی رنگ کے مقابلے میں ہے۔ پر اُس کے اصلی رنگ کے وجود سے اُن کا وجود ہزاروں درجے زیادہ ہے۔ مع ہذا اگر کسی کو بہ سبب کج فہمی کے صفاتِ خداوندی کا مثالِ مرقومۂ بالا پر مطابق کرنا دشوار ہو اور وہ خلجان۔ جس کے رفع کے لیے ہم نے اتنا کلام کو دراز کیا ہے۔ باقی رہے، تو

دوسری مثال -- جس سے صفاتِ خداوندی کا بہ نسبت ذاتِ خداوندی کے نہ عین ہونا اور نہ غیر ہونا روشن ہو جائے -- پیش کرتا ہوں۔

آفتاب کو علمِ ہیئت والے یوں کہتے ہیں کہ ایک کُرہ یعنی گول ہے حالاں کہ ایک دائرہ مسطح، یعنی چکی کا سا پاٹ نظر آتا ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ علم والوں کی بات تو "باون تولہ پاؤ رتی" کی ہوتی ہے، جاہلوں کو لازم ہے کہ اُس کو تسلیم ہی کریں۔ پس در صورت تسلیم کرنے اِس بات کے کہ آفتاب گولہ کی شکل ہے، اِس شکل کو -- جو ہم تم کو نظر آتی ہے، یعنی دائرہ مسطح -- نہ عینِ آفتاب کہہ سکتے ہیں، اور نہ غیر۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

اب بس کیجئے کہ بات دور جا پڑی اور مقصد، یعنی جواب، خدشۂ اول کا بھی بہ خوبی واضح ہو گیا اور اگر کوئی اب بھی نہ سمجھے، تو اُس سے خدا سمجھے مگر اتنی بات یاد رہے کہ جواب کی کل تین تقریریں ہوئیں، جن کا ماحصل ظاہر میں ایک دوسرے کے کچھ معارض معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ تقریرِ اول سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ صفات اور ہیں اور ذات اور تقریرِ اوسط سے یوں واضح ہوتا ہے کہ ذات ہی صفات کا کام دے ہے، یعنی صفات عینِ ذات ہیں۔ اور تقریرِ اخیر سے کچھ ایسا ثابت ہوتا ہے کہ صفات کو نہ عین کہہ سکیں، نہ غیر۔ مگر حقیقت میں کچھ تعارض نہیں۔ مرجع، اول اور اخیر کا بھی اوسط ہی کی طرف ہے۔ ذکی الطبع آپ سمجھ لیں گے، میرے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔

مقصدِ اصلی ہاتھ سے چھوٹا جاتا ہے، ورنہ میں ہی بیان کرتا۔ پھر یہ ہے کہ کچھ ضرورت بھی نہیں۔ کیوں (کہ) اگر کسی کو تقریراتِ مذکورہ میں تعارض معلوم ہو، اُسے اختیار ہے اُن میں سے جو پسند آئے، اپنا اعتقاد جمالے۔

اب لازم ہے کہ دوسرے خدشے کا بھی حتی المقدور بیخ رو گ

ھائیے۔

جنابِ من! ذرا کان ادھر کو لگائیے اور سنیے کہ یہ کم فہم کیا عرض
ہ تا ہے؟ دوسرے خدشے میں بھی وہی بات ہے کہ خداوندِ کریم کی
موجودات کے احاطہ کرنے کو اجسام کے احاطے پر قیاس کرلیا ہے، جیسا
ہ خدشۂ اول میں صفاتِ باری تعالیٰ کو صفاتِ مخلوقات پر قیاس کرلیا
ہے۔ سو بندہ پہلے ہی عرض کرچکا ہے کہ یہ قیاس غلط ہے۔ قیاس کے
لیے ہم جنسی چاہیے اور یہاں زمین و آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے،
خدا تعالیٰ کجا اور مخلوقات کجا؟ مگر اب مناسب یہ ہے کہ اِس بات کو کھول
کو بیان کروں۔

احاطے کی اقسام

جناب من! محیط ہونے کے یہی معنی نہیں کہ ایک جسم کسی جسم کو
محیط ہو؛ بلکہ احاطہ بہت قسم کا ہوتا ہے:

۱۔ ایک تو احاطہ جسم کا، جسم کو اور اُس کے رنگ وغیرہ عوارض کو۔

۲۔ دوسرا احاطہ کرنا سطح کا جسم وغیرہ کو۔

۳۔ تیسرا احاطہ کرنا خط کا سطح کو۔

۴۔ چوتھا احاطہ کرنا مکان کا جسم وغیرہ کو۔

۵۔ پانچواں احاطہ کرنا زمانے کا اجسام، حرکات، سکنات وغیرہ کو۔

۶۔ چھٹے احاطہ کرنا روح کا جسم کو۔

۷۔ ساتویں احاطہ کرنا وجود کا شئ غیر موجود کو۔

۸۔ آٹھویں احاطہ کرنا قدرت کا اُن اشیاء کو، جن پر قدرت
ہوتی ہے۔ چناں چہ بولا کرتے ہیں کہ فلانی چیز میری قدرت اور طاقت

سے باہر ہے۔ سو اِس بات سے عاقلوں کے نزدیک۔ بجز احاطے کے اور کیا معنی سمجھ میں آتے ہیں؟۔

۹۔ نویں احاطہ کرنا عقل کا معلومات کو۔ سب بولتے ہیں کہ یہ بات عقل میں آتی ہے، یہ نہیں آتی۔ اور عقل کے احاطے کی میں شرح کرتا ہوں۔ پر کیا کروں کہ جگہ تنگ اور وقت تنگ۔ اصل مطلب بہت دیر ہوئی کہ ہاتھ سے چھوٹ گیا، ناچار اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں۔

۱۰۔ دسویں احاطہ کرنا امکان کا اشیائے ممکنہ کو۔ سب کہا کرتے ہیں کہ یہ بات امکان میں ہے، یہ امکان سے خارج ہے۔ باقی اور بھی اقسام احاطے کے نظر آتے ہیں۔ مگر منصف فہیم کی فہمائش کے لیے یہ بھی بہت ہیں۔

اب سنیے! کہ جب مخلوقاتِ خداوندی میں اِس قسم کے احاطے پائے جاتے ہیں کہ احاطۂ جسمانی اُن سے کوئی نسبت نہیں رکھتا، تو اگر خداوندِ خالق کا احاطہ بھی ماسوا احاطۂ جسمانی کے ہو، تو کیا محال ہے؟ بلکہ اُس کا احاطہ تو ایسا ہونا چاہیے کہ عقل کے احاطے سے خارج ہو، یعنی عقل میں نہ آسکے۔ کیوں کہ ذات و صفاتِ خداوندی کی کنہ کے سامنے پیراہنِ عقل بہت تنگ ہے۔ یہ بھی اُس کا بڑا کمال ہے کہ خدا کا ہونا دریافت کر لیا، اور ہونا کسی چیز کا معلوم ہو؛ بلکہ نظر آئے اور پھر اُس کی حقیقت منکشف ہو، اِس کی ایسی مثال ہے کہ آنکھ سے آفتاب نظر آتا ہے، پر یہ سبب اُس کی تیزی اور شدت کے چمک کی آنکھ کو یہ تاب نہیں ہوتی، جو اُس کی طرف ٹکٹکی باندھ سکے، چہ جائے کہ اُس کی حقیقت معلوم کر سکے۔

ایسے ہی عقل بھی خدا کو معلوم تو کر لیتی ہے۔ پر اُس کے انوار کے سامنے خیرہ ہوئی جاتی ہے:۔

دور بینانِ بارگاہِ الست
غیر ازیں پے نبردہ اند کہ ہست(۱)

خدا کے محیط ہونے کے معنی

بہر حال، احاطۂ خداوندی سے اگر کچھ مناسبت رکھتا ہے، چھٹا اور ساتواں احاطہ رکھتا ہے، یعنی وجود کا احاطہ شئ موجود کو، یا روح کا احاطہ، ذی روح کو۔ کہ جیسے روح تمام بدن کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے، کوئی جزوِ بدن اُس کے احاطے سے خارج نہیں، جس عضو کو کچھ اُس کے مناسب حکم کرتی ہے، اُسے تسلیم کرتا ہے، جو کچھ بدن پر سر سے لے کر پاؤں تک اندر باہر گذرتی ہے، سب کی اُس کو خبر ہے۔ اِس سے زیادہ تمام کائنات خداوندِ کریم کی مطیع اور اُس کے آگے حاضر ہیں۔ یا جیسے وجود، شئ موجود کو تمام و کمال گھیرے ہوئے ہے کہ اُسی سے اُس کی ہستی اور نمود ہے، ایسے ہی؛ بلکہ اِس سے زیادہ خداوندِ کریم کی نسبت سمجھنا چاہیے۔

اب یہاں غور کیجئے کہ احاطۂ جسمانی، یا مکانی، یا سطحی، یا خطی کی احاطۂ روح اور وجود کے سامنے کیا حقیقت ہے؟ نہ پانی پیالے کا، نہ بدن انگھر کے، ہوا وغیرہ کا۔ جو جو اجسام میں سے اُس کو محیط ہیں مطیع ہوتا ہے نہ پیالے اور انگھر کے وغیرہ کو پانی اور بدن کی کچھ خبر۔ علیٰ ہذا القیاس، مکانوں کو سمجھئے؛ بلکہ زمانے میں بھی یہ کمال نہیں، باوجودے کہ احاطۂ جسمانی اور مکانی، سطحی، خطی سے ہزاروں درجے فوق ہے۔ کیوں کہ اُس کی ایک ایک پل تمام عالم کو محیط ہوتی ہے، چہ جائے کہ سارا زمانہ، بہ خلاف مکان وغیرہ کے کہ وہ سارا بھی سب کو محیط نہیں۔

---

(۱) ترجمہ: بارگاہِ ایزدی کو باریک بینی سے سمجھنے والے۔ اِس کے علاوہ نہیں کہتے ہیں کہ وہ موجود ہے۔

الغرض، جب سوائے خالق کے اور موجودات میں بھی احاطہ پایا جاتا ہے، تو لاجرم خدا میں بھی ہونا چاہیے۔ نہیں تو لازم آئے گا کہ خدا میں یہ کمال نہ ہو اور مخلوقات میں ہو۔ اور جب خالق میں بھی ہوا، تو بے شک مخلوقات کو اُسی کا دیا ہوا ہو گا۔ کیوں کہ خدائے تعالیٰ کے سوا کوئی اور خالق ہے ہی نہیں۔

اِس صورت میں لازم ہے کہ جیسے اُس کی ذات نرالی ہے، کسی میں ملتی نہیں۔ چناں چہ اوپر ثابت ہو چکا ہے۔ ایسے ہی اُس کا احاطہ بھی نرالا ہونا چاہیے، نہیں تو پھر تناسب، ذات اور صفات کا - جو اوپر اُس کا ضروری ہونا ذاتِ خداوندی میں ثابت ہو چکا ہے - نہ رہے گا۔

خدا کا دیدار کیوں نہیں ہوتا؟

اب بفضلہٖ تعالیٰ وہ خدشہ - جو بہ نسبت محیط ہونے ذاتِ خداوندی کے عالم کو پیدا ہوتا تھا - بیخ و بنیاد سے اکھڑ گیا۔ پر یہ خلش - کہ اگر محیط ہے، تو باوجودے کہ قابلِ دیدار ہے، پھر دیدار سے کون مانع ہے؟ باقی رہی۔ مگر میں جانتا ہوں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ خداوند کریم کا احاطہ احاطۂ جسمانی نہیں، تو یہ خلش - جو بر تقدیر احاطۂ جسمانی کے پیدا ہوتی تھی وہ اسی پر موقوف ہے - آپ رفع ہو گئی۔ پر مزید توضیح کے لیے اِس قدر گزارشِ اہلِ انصاف ہے (کہ) در صورتے کہ احاطۂ خداوندی احاطۂ جسمانی ہوتا، تب بھی لازم نہ تھا کہ ہر وقت نظر ہی آیا کرتا۔ آسمان چاروں طرف محیط ہے اور پھر جب نظر آتا ہے کہ کسی چیز کی اوٹ نہ ہو۔ یعنی ابر، مکان، پہاڑ، وغیرہ بیچ میں حائل نہ ہوں۔ اگر آسمان بالکل ہم رنگِ آفتاب ہو جائے، تب بھی ضرور ہے کہ یہ موانعِ دیدار بیچ میں نہ ہوں۔ آنکھ کے سامنے اگر انگشت کی چیز؛ بلکہ اس سے بھی کم آجائے

تو آنکھ کو اُس کے کام سے معطل کر دے ہے۔

اِس جگہ عجب نہیں کہ کسی کو یہ خلجان پیش آئے کہ ہم نے مانا احاطۂ خداوندی، احاطۂ جسمانی نہیں، پر بہ مقتضائے تقریرِ بالا، وہ احاطہ کچھ کچھ قریب قریب احاطۂ وجودی اور احاطۂ روحی کے ہو۔ اور اِن دونوں احاطوں میں تو کسی کے بیچ میں حائل ہو جانے کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، کیوں کہ وجود میں اور شیٔ موجود میں کچھ فاصلہ نہیں۔ ایسے ہی روح میں اور بدن میں یہ قرب ہے کہ کہا نہیں جاتا۔ تو جب ہم نے یہ تسلیم کر لیا کہ خداوندِ کریم بھی مثل روح اور وجود کے؛ بلکہ اُس سے بھی زیادہ ہر شی سے قریب ہے، تو پھر کیا وجہ کہ قابلِ دیدار بھی ہے اور نظر نہیں آتا؟۔ بیچ میں کوئی شیٔ حائل ہو سکتی، تو یوں بھی احتمال ہوتا کہ کسی چیز کی اوٹ میں آگیا ہوگا۔ سو وہ بات تو- جو کہ اصل جواب ہے- کہی نہیں جاتی، کارِ عوام سے آکر پڑا ڈرتا ہوں کہ حسبِ مثل مشہور "نیکی برباد، گنہ لازم" ہدایت کی جگہ الٹا گمراہ کرنا پڑے (۱) پر یوں لازم ہے کہ کسی اور پہلو سے مطلب کو ادا کیجیے۔

مشفقِ من! واقعی وجود اور شیٔ موجود میں اور علیٰ ہٰذا القیاس روح میں اور بدن میں اِس قدر قرب ہے کہ دوسرے بدن کو دخل نہیں ہو سکتا، پر دیکھنے، بھالنے، جاننے، پہچاننے کا تو اِتنی بات سے کام نہیں چلتا، ورنہ ہم کو اپنی روح اور وجود اور اپنے اوصاف اور احوال؛ بلکہ اپنے جسم کی طرف سے ایک لحظہ کو غفلت نہ ہوا کرتی۔ حالاں کہ سب جانتے ہیں کہ خواب میں؛ بلکہ بسا اوقات بیداری میں بھی- بہ سبب اِس

---

(۱) نشان زدہ عبارت مطبع قاسمی کے نسخے میں کسی قدر مختلف ہے، ملاحظہ ہو:

"سو وہ بات جو کہ اصل جواب ہے، عوام کے سامنے بیان کرتا ہوا ڈرتا ہوں؛ کبھی موافق مثل مشہور "نیکی برباد، گنہ لازم" ہدایت کی جگہ الٹی گمراہی نہ پلّے۔" (ص: ۱۹۷، رب العزت کیوں نظر نہیں آتا؟)

کے کہ اور خیالات میں لگے رہتے ہیں- اپنا خیال اور دھیان بھی نہیں آتا۔ مع ہذا، سب پر گاہ و بے گاہ یہ کیفیت گذر جاتی ہے کہ کسی مشغلے کے باعث بہت سے اُن وقائع کی- جو پیش نظر ہوتے ہیں- اور بہت سی اُن آوازوں کی- جو کان میں پڑتی ہیں- خبر نہیں ہوتی؛ بلکہ بعضے بعضے طالب علموں کے تو یہ قصے سننے میں آتے ہیں کہ ہنگام مطالعہ کبھی اگر برات کا غل و شور بھی سامنے کو گذر گیا ہے، تو اُن کو خبر نہیں ہوئی۔

القصہ، دیکھنے، بھالنے، جاننے پہچاننے کے لیے فراغِ دلی اور توجہِ خاطر ضرور ہے۔ سو در صورتے کہ آدمی کسی ایک چیز کی طرف متوجہ ہو، اُس سے دوسری چیز کی طرف توجہ ہونی محال نہیں، تو ممکن بھی نہیں۔ سو انسان کا حال اِس دارِ دنیا میں ظاہر ہے کہ اُس کو فراغِ دلی کما حقہ میسر نہیں آتی۔ آدمی کتنا ہی دنیا سے بے غرض ہو جائے، پھر بھی خورد و نوش کی ضرورت اور خواہش، دل سے نہیں جاتی۔ جب ترکِ دنیا پر یہ حال ہے، تو جن کے دل لبریزِ محبتِ دنیا ہیں جیسے ہم، اُن کا کیا حال ہونا چاہیے؟ سو اِس سے بھی کیا کم ہو گا کہ ماسوائے دنیا کے اور کی طرف توجہ کی گنجائش نہ ہو، اِس ہجومِ خیالات میں اگر اللہ صاحب کا کبھی خیال آگیا، تو ایسا ہو گا، جیسے دفترِ من سیاہ پر نقش اللہ لکھیے۔ ظاہر ہے کہ حرفِ سیاہ وصلی سیاہ(۱) پر کیا نمودار ہو گا؟۔

غرض کہ ایسے در و دیوار اِس نظر کے لیے اوٹ ہیں۔ ایسے ہی غیر کی محبت اور غیر کی طرف توجہ، دل کی نظر کے لیے؛ بلکہ باقی حواسِ خمسۂ دلی کے لیے بھی- جن کا اثبات اوپر ہو چکا ہے- پردہ اور حجاب ہیں۔ اور چوں کہ حواسِ ظاہری کا کام توجہ دلی پر موقوف ہے، تو محبتِ غیر اور توجہ اِلی الغیر اُن کے لیے حجاب ٹھہری؛ بلکہ در و دیوار سے بڑھ کر۔

---

(۱) وصلی: خوش نویسوں کے مشق کرنے کا دوہرا کاغذ۔

یوں کہ درودیوار کے ہوتے اگر نظر آنا پرے کی چیز کا موقوف ہو جاتا ہے، تو خیال تو موقوف نہیں ہو جاتا۔ اور جب ایک چیز کی محبت ہوتی ہے، تو دوسری چیز کا خیال بھی نہیں آتا۔ مگر چوں کہ جنابِ باری تعالیٰ کسی مکان اور کسی جہت میں نہیں، تو اُس کے واسطے حجاب فقط محبتِ غیر اور توجہ الی الغیر ہی ہوئی۔ درودیوار اُس کے دیکھنے سے مانع نہیں ہو سکتے، جیسے کہ سامنے کی چھت کے دیکھنے سے درودیوار مانع نہیں۔ پھر طرفہ یہ ہے کہ دنیا کو خدا سے اور خدا کو دنیا سے کوئی نسبت نہیں۔ جو ایک کے خیال کو دوسرے کا خیال لازم ہو، یا ایک کی محبت کو دوسرے کی محبت لازم ہو۔

جیسے رستم کے تصور کو شجاعت کا تصور اور حاتم کے تصور کو سخاوت کا تصور لازم ہے۔ یا معشوق کی محبت کو اُس کے اقرباء اور لباس اور کوچہ وبازار اور اُس کے شہر دیار کی محبت۔

غرض، اجنبیتِ کلی ہے،(۱) پھر دنیاداروں سے خدا کا تصور جمانا، تصور میں نہیں آتا۔

مع ہذا، ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب کس قدر روشن ہے؟ اور اُس کو اپنے دکھائی دینے والے سے انکار نہیں، پر پھر بھی شپر...(۲) اُس کے دیدار سے محروم ہے اور اِس دولتِ عام سے بے بہرہ۔ وجہ اِس کی بجز اِس کے اور کیا ہے؟ کہ دیدۂ شپر، لیاقتِ اِبصارِ آفتابِ پُر انوار نہیں

---

(۱) : مطبع قاسمی کے نسخے میں یہ جملہ اس طور پر ہے:

"غرض خدا اور دنیا میں اجنبیت کلی ہے" (ص: ۱۹۹، رب العزت کیوں نظر نہیں آتا؟)

(۲) نوٹ: واضح ہو کہ ابتداءً حضرت نانوتویؒ نے "پر پھر بھی شپر" تک ہی یہ کتاب تالیف فرمائی تھی اور یہیں تک طبع اول بھی ہوئی تھی۔ پھر کئی سالوں کے بعد کتاب کی تکمیل کی۔ مگر جیسا کہ ظاہر ہے ربط بالکل متاثر نہ ہوا، اس لیے بلا فصل کے اسے نقل کیا گیا ہے۔ اس کی وضاحت مطبع بحرالعلوم لکھنؤ کے نسخے میں ص: ۷۰ ار پر موجود ہے۔

رکھتا (۱) اُس کا ضعفِ (بصارت) اُس کی محرومی کا باعث (ہے) ورنہ آفتاب کی روشنی اور اُس کی بے پردگی میں کوئی پردہ باقی نہیں۔

اب خیال فرمائیے کہ آفتاب کی روشنی کی تیزی اور صفائی اور کمال اور شپّر کی بصارت کا ضعف اور اضمحلال باوجود تمام شرائطِ ابصار، جب ملاعِ رویت ہو، تو خداوندِ ذوالجلال کا کمال، جلال اور صفائے جمال اگر بشر کی بینائی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہو، جو نورِ آفتاب، شپّر کی بصر کے ساتھ؛ بلکہ اِس سے زیادہ۔ اور اِس وجہ سے اُس کا نورِ بے پردہ نظر نہ آتا ہو، تو بجز اِس کے اور کیا ہوگا کہ بشر کا نقصانِ بصر اور خدا کا کمال، جلال ثابت ہو جائے؟ سو یہ ایسی کون سی غلط بات ہے، جس کے تسلیم سے کوئی خرابی لازم آئے؟ اگر یہی بات غلط ہوگی، تو پھر کوئی بات صحیح نہیں۔

شپّر کو آفتاب کے ساتھ ایک تو یہ نسبت ہے کہ اِس کی بصارت اگر عرضی اور مستعار ہے، تو آفتاب کا نور بھی عرضی اور مستعار ہے، کیوں کہ خدا کا فیض ہے۔ اِن دونوں میں یہ دونوں باتیں ایسی سمجھو، جیسے آئینے میں عکسِ نورِ آفتاب، یا عکسِ نگاہ کہ اُس سے منعکس ہو کر اور اشیاء پر جا پڑتا ہے۔ بالجملہ یہ دونوں خوبیاں اِن دونوں میں عرضی اور مستعار ہیں، خانہ زاد نہیں۔ اور اِدھر دیکھیے، تو یہ نسبت بھی نہیں، خدا کے کمال اور جلال اور جمال کے لیے کوئی اور، معدن اور مخزن اور منبع نہیں۔ جو یوں کہیے۔ جیسے دھوپ۔ جو زمین کے حق میں خوبی ہے، معدن و مخزن و منبع آفتاب سے۔ اِس میں آتی ہے، ایسے ہی خدائے تعالیٰ میں کمال اور جلال اور جمال اُس معدن و مخزن و منبع میں سے آگیا ہے؛ بلکہ اُس کی سب خوبیاں اور کمال اور اُس کا جلال و جمال اُس کا خانہ زاد

---

(۱) نشان زدہ عبارت مطبع قاسمی میں اس طرح ہے:
"کہ شپّر کی آنکھ آفتاب مذ انوار کے دیکھنے کی لیاقت نہیں رکھتی، اُس کی ضعفِ بصارت اُس کی محرومئ دیدار کا باعث ہے۔" (ص: ۱۹۹، ایضاً)

ہے، اِس صورت میں بصرِ بشر کو - جو اُس کا کمال عرضی اور مستعار ہے، خانہ زاد اور اصلی اور ذاتی نہیں، کیوں کہ اُسکے وجود کی فرع ہے، اور اس کا وجود کیا، تمام کائنات کا وجود عطائے خدا ہے۔ خدا کے نورِ ذات اور جمال اور جلال کے ساتھ کیا نسبت ہو گی؟ اِدھر ترکیبِ بشری کی اضداد اعنی: اربع عناصر سے مرکب ہونے سے، اُس کا ضعفِ ترکیب نمایاں اور مختلف امراض اور احوال کے عارض ہونے سے اُس کی کمزوری ایسی ظاہر ہے کہ ہر مؤثر اُس کے حق میں مثل حاکم زبردست اور وہ اُس کے سامنے مثلِ رعیتِ زیرِ دست۔ اور ظاہر ہے کہ اِس ضعف و ناتوانی پر جو بات ہو گی، وہ کمزور ہی ہو گی، بصارت ہو، یا سماعت۔ پھر خدا کے نورِ پاک کا ادراک - جس سے بڑھ کر کوئی نور ہی نہیں - اِس بصارت پر کیوں کر متصور ہو سکے؟۔

ہاں اگر بنائے وجودِ بشری ایسی مستحکم ہوتی کہ نہ بھوک پیاس سے کوئی رخنہ پڑتا، نہ حرکات سے کچھ تزلزل آیا کرتا، غرض یہ تحلل - جس کے باعث بدلِ ما یتحلل کی ضرورت ہوا کرتی ہے - نہ ہوتا، تو امید تھی کہ قوتِ باصرۂ بشری بہ وجہ قوت اُس کے ادراک سے قاصر نہ ہوتی۔ اور اِس صورت میں یہ خدشہ - کہ خدا کے بیچ میں اور اُس کی مخلوقات کے بیچ میں کوئی حجاب بھی نہیں، قوائے بشری اُس کے ادراک سے قاصر بھی نہیں، خداوندِ کریم بذاتِ خود قابلِ دیدار، پھر کیا باعث ہے کہ کسی کو نظر نہیں آتا؟ البتہ بجائے خود تھا۔ مگر اِس صورت میں خداوندِ ذوالجلال کے نورِ جمال کی تیزی ہی نظرِ بشری؛ بلکہ سب کی نظر کی خیرگی کا باعث ہوئی ہو، جس کے باعث سب کی آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا گیا، جس کے باعث اور مخلوقات کے نورِ وجود کو ایسی طرح نمود (۱)

---

(۱) : مطبع بحر العلوم کے نسخے میں سہو کتابت سے "نمود" کی جگہ "نور" لکھا گیا ہے۔

ہوئی، جیسے ستاروں کو وقتِ شب نمود ہوتی ہے۔

سو جیسے ستاروں کے انوار موافقِ تحقیقِ علمائے ہیئت، آفتاب سے مستفاد ہیں اور پھر آفتاب کے سامنے اُن کا ظہور متصور نہیں، ہاں جب دیکھنے والے کی آنکھوں سے آفتاب غائب ہو جائے، تو پھر اُن کے نور کو دیکھو کس طور پر ہوتا ہے؟ ایسے ہی نورِ وجودِ مخلوقات کو نورِ وجودِ خداوندِ ذوالجلال کے سامنے کچھ نمود نہیں۔ ہاں اُس کی خوبی اور تیزی جب باعثِ خیرگی ہو جاتی ہے، اُس وقت وہ تیرگی - جو خیرگی کو لازم ہے - حجاب ذاتِ کبریائی ہو کر مُوجبِ جلوہ آرائی، موجوداتِ باقیہ ہو گئی ہو اور اِس وجہ سے باوجود ظہور، خداوندِ ذوالجلال نظر نہ آتا ہو، تو دور از قیاس نہیں، عین مقتضائے قیاس ہے۔

ہاں اگر ترکیبِ بشری میں بعد مجاہدہ و ریاضت - جو ایک قسم کی مشقِ شدائد اور مشقِ سختی کہیے - صبر و تحمل کی عادت ایسی طرح پیدا ہو جائے، جیسے ورزش کرنے والوں کو ہزار ہزار دو دو ہزار ڈنڈوں کے مشق کی عادت ہوتی ہے اور اِس وجہ سے نگاہِ بشری اُس صدمے کی متحمل ہو سکے، جو وقتِ دیدارِ جمالِ خداوندی ایسی طرح متصور ہے، جیسے شپّر کو وقتِ مقابلۂ آفتاب، تو کیا عجب ہے کہ تابِ نظارۂ جمالِ خداوندی میسر ہو اور اُس خداوندِ ذوالجلال کو دیکھا کریں؟ گو اُس وقت موافقِ قیاسِ مذکور تمام مخلوقات آنکھوں سے ایسی طرح غائب ہو جائیں، جیسے دن کو ستارے غائب ہو جاتے ہیں، اگرچہ غروب نہیں ہوتے، شعر:

جب آنکھ نہ تھی تو دیکھتے تھے سب کچھ۔
جب آنکھ کھلی تو کچھ نہ دیکھا ہم نے۔

یا یوں کہیے اُس روگ کو مٹا کر - جو سرمایۂ ضعف و ناتوانئ بشری ہے - ترکیبِ وجودِ انسانی کو قوی اور مستحکم کر دیں، تب بھی کیا عجب ہے کہ

احاطۂ نورِ وجودِ خداوندی - جو تمام مخلوقات کی بہ نسبت بہ دلائل ثابت ہو چکا ہے - آنکھوں سے ایسی طرح محسوس ہو، جیسے احاطۂ نورِ آفتاب۔ جو دن کو تمام مُبصَرات کی نسبت ہوا کرتا ہے۔

قوائے بشری کی قوت میں اضافہ ممکن

سو ہر چند یہ احتمال (۱) افزائشِ قوتِ قوائے بشری ہنوز اہلِ ظاہر اور کم فہموں کے نزدیک محلِ تامل ہوگا۔ مگر ہم جب اِس بات کو لحاظ کرتے ہیں کہ وہ اوصاف جو ایک طرف سے دوسری طرف منتقل ہوا کرتے اور اُن میں ایک کو دوسرے سے استفادہ ہوا کرتا ہے، جیسے فرض کرو آگ سے حرارت، پانی وغیرہ میں پائی جاتی ہے، یا آفتاب سے نور آئینے وغیرہ میں جاتا ہے اور دوسری جانب باوجودے کہ اُدھر سے فیض یکساں ہوتا ہے، کسی کی تخصیص نہیں، کسی سے بخل نہیں، پھر اِس پر یہ تفاوت ہے کہ آئینہ جیسا کامیاب ہے، چوب و سنگ نہیں، اور پھر ترقی میں دیکھو، یا تنزل میں، اِس تفاوت کی کوئی حد نہیں، اگر ہے، تو وہی جو آفتاب، یا آگ کے نور و حرارت کی حد ہے۔ تو اِسی طرح وصفِ وجود و

---

(۱) : مطبع قاسمی کے نسخے میں یہاں ایک علمی حاشیہ ہے۔ جو غالباً حضرت مولانا محمد میاں صاحب کا اپنا ہے، بہ غرضِ افادہ درج ذیل ہے:

"اس تقریرِ لطیف و دقیق کا حاصل یہ ہے (واللہ اعلم) (۱) خدا کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہے۔ اور خدا وجود کا مالکِ حقیقی ہے۔ (۲) وجود اور تمام خداوندی اوصاف غیر محدود ہیں۔ (۳) حاصل کردہ اوصاف میں قوت، ضعف وغیرہ کا فرق ہوتا ہے، البتہ یہ فرق کبھی کاسب اور لینے والے کی قوت اور ضعف کے باعث ہوتا ہے، کبھی دینے والے کی قوت و ضعف کے باعث، اب چوں کہ خدا قوی اور قادرِ مطلق ہے، اس کے اوصاف غیر متناہی ہیں، وہ وجود کا مالک ہے، لہٰذا غیر متناہی وصفوں کو بھی غیر متناہی وجود دے سکتا ہے، چناں چہ بینائی وغیرہ قوائے انسانیہ کی جو حد ہے، خدا اُس سے زیادہ بھی دے سکتا ہے۔ اور پھر چوں کہ خدا غیر قابلوں کو قابل بنا سکتا ہے، لہٰذا یہ احتمال بھی نہیں پیش کیا جا سکتا کہ بشر میں اُن سے زیادہ قوی کی برداشت نہیں ہے۔ الحاصل خدا کو طاقت ہے کہ وہ ہماری اِس بینائی میں ایسی طاقت بخش دے، جس سے ہم اس کے انوار کی زیارت کیا کریں۔" (ص: ۲۰۲، قوائے انسانی کی قوت بڑھ سکتی ہے)۔

دیگر کمالاتِ وجود مثل: بصارت وسماعت -جو مخلوقات میں خدا کی طرف سے آتے ہیں- مخلوقات میں ایک انداز واحد پر نہ ہوں گے، کسی کا وجود مثلِ ارض وسماء وکہسار قوی ہوگا، اور کسی کا وجود جیسے اور مخلوقات مثلِ نباتات وحیوانات ضعیف۔ چنانچہ خود تجربے سے ظاہر ہے کہ آسمان بہ شرطِ وجود- جیسے یونانی حکیم اور سب مذہب والے اِس کے قائل ہیں- اور شمس وقمر و کواکب وزمین و کرۂ آب وہوا بدستور اُسی کیفیت سے ہیں۔ جو دیکھتے، سنتے چلے آتے ہیں، اور نباتات اور حیوانات میں کیا کیا تغیر اور فتور واقع ہوتا ہے، اور کیسے جلد جلد معدوم وموجود ہوتے رہتے ہیں؟ علیٰ ہٰذا القیاس کمالاتِ وجودی اور قوائے حیات- جن کا مذکور درپیش ہے- کہیں قوی اور کہیں ضعیف ہوں گے۔

صفاتِ خداوندی بہ ہمہ وجوہ غیر محدود ہیں

مگر خدا کی طرف نظر اٹھاتے ہیں، تو وجود اور اِن اوصافِ وجود کی کوئی حد نہیں پاتے۔ جہاں تک ہمارا خیال پرواز کرسکتا ہے، اُس کا وجود اور ہر کمال اُس سے اوپر ہی نظر آتا ہے۔ اور خیال کو جانے دو، عقل کب تجویز کرسکتی ہے کہ وہ خدا- جس کا وجود سب کے وجود کی اصل ہے اور کسی کے وجود سے مستفاد اور مستعار نہیں- اپنے وجود کی کوئی حدِ محدود رکھتا ہو؟ یہ بات اگر متصور ہے، تو جب متصور ہے کہ وجود سے اوپر کوئی اور مفہوم اور مضمون ایسا عام اور شامل ہو جیسا وجود، ارواح واجسام وجمادات ونباتات وحیوانات کو شامل ہے اور مفہوم حیوان انسان، اسپ، خر، کتے وغیرہ کو عام اور شامل ہے۔ اور انسان عجمی نہیں، اِسی رو سے سب کو عام اور شامل ہے (۱)۔

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملہ کچھ مختلف ہے:
"انسان ہمیں تمہیں، اِنہیں، اُنہیں سب کو عام اور شامل ہے" (ص: ۲۰۴، وجود جنس اعلیٰ ہے)

اگر یہی کیفیت - جو معروض ہوئی - کسی اور مفہوم کو بہ نسبت وجود کسی مفہوم کے حاصل ہو، تو جیسا یوں کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا ایک خاص ٹکڑا مجھ میں ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا تم میں علیٰ ہذا القیاس، حیات کا ایک خاص ٹکڑا انسان میں ہے اور دوسرا خاص اسپ، خر، خوک(۱)، وغیرہ میں، ایسے ہی یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اُس مفہوم عام کا ایک خاص ٹکڑا تو وجود میں ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا کسی دوسرے مفہوم میں۔ وجود کا مفہوم بالا میں شریک و سہیم ہے اور اُس وقت بے شک وجود کے لیے اُس مفہومِ مشترک میں سے ایک پارۂ محدود ایسی طرح ہاتھ آتا، مجھے، تمہیں، اُسے، اِسے، انسان میں سے اور انسان، اسپ وغیرہ کو حیات میں سے اور زمین آسمان ہوا وغیرہ کو مثلاً وجود، یا کسی اور چیز میں سے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شی کی تحدید اور تقطیع کے لیے جیسے یہ ضرور ہے کہ حدِ قطع سے باہر باہر چھوڑ کر اُس حد کے جو کچھ اندر ہو، اسے ہی ملحوظ رکھیں اور خارج از حدِ مذکور کو کسی محدود کے حساب سے معدوم سمجھیں، جس سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ حد کے اندر اُس کا وجود ہے، حد سے باہر اس کا عدم، ایسے ہی یہ بھی ضرور ہے کہ حدِ مذکور کے باہر کسی دوسرے کا وجود ہو اور اندر اس کا عدم، تاکہ تقطیع اور تحدید صحیح ہو۔ مثلاً میری ایک حد ہے اور تمہاری ایک حد ہے۔ میری حدِ وجود میں میرا وجود ہے اور تمہارا عدم۔ اور تمہاری حدِ وجود میں تمہارا وجود ہے اور میرا عدم۔ مگر باوجود اِس تحدید اور تقطیع کے انسانیت دونوں میں ایسی طرح داخل اور دونوں کو ایسی طرح شامل ہے، جیسے مثلث کے اندر باہر کو سطح۔ اگرچہ مثلث کا وجود خطوطِ ثلاثہ کی حد کے اندر ہے اور باہر اُس کا عدم، مگر سطح دونوں جا موجود ہے۔

---

(۱) خوک: خنزیر، سؤر

علیٰ ہذا القیاس، انسان اور اسپ کی جدی جدی حد سمجھئے اور ایک میں دوسرے کا عدم تصور فرمایئے اور حیات کو دونوں جا، موجود خیال فرمایئے، اسی طرح اگر وجود بھی کسی وجود میں محدود ہو، تو جیسے اُس حد کے اندر وجود کا وجود اور باہر اُس کا عدم ہوگا، ایسے ہی باہر کسی دوسرے کا وجود اور اندر اُس کا عدم ہوگا۔ اور پھر بہ دستور مذکور، دونوں حدوں میں کوئی امرِ مشترک ہوگا، جو دونوں سے عام اور واسع ہوگا۔ ورنہ تحدید و تقطیع وجود کی پھر کوئی صورت نہ ہوگی۔ اور بھی کچھ نہیں، تو یہ تو ہوگا کہ یہاں تک وجود ہے اور وہاں تک وجود نہیں۔ سو اِس یہاں اور وہاں ہی کو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے؟ اگر امر مشترک ہے، فبہا، ورنہ یہاں، وہاں کہنا۔ جس سے اشتراکِ ظرفیت ظاہر ہے۔ صاف غلط ہوگا۔

مگر ہم دیکھتے ہیں کہ وجود سب مفہوموں اور مضمونوں کا خاتم ہے۔ اُس سے آگے کوئی ایسا مفہوم نہیں، جو وجود اور غیر وجود کو شامل ہو اور دونوں کو عام۔ اِدھر ہم دیکھتے ہیں کہ اِس صورت میں سو لوجود کے، وجود کے پہلو میں کوئی دوسرا مفہوم ایسا نہیں، جو وجود کے ساتھ مل کر اُس مضمونِ عام کے تلے داخل ہوا کرے، ہے بھی، تو وجود کے پہلو میں اور اُس کے برابر ایک عدم معدوم ہوتا ہے۔ سو اُس کا کچھ حال نہ پوچھیے، اُس کے معنی تو یہی ہیں کہ کچھ نہیں ہوتا، کجا (اگر) ایسے ہونے کا اعتبار ہوتا، تو انسان کے مقابلے اور پہلو میں اسپ وغیرہ کیوں ڈھونڈتے؟ عدمِ انسان کو کافی سمجھتے۔ علیٰ ہذا القیاس، عموم اور شمول، مفہومِ اِنسانی کے لیے میرے مقابل میں تمھیں کیوں ڈھونڈتے؟ میرا عدم کافی تھا۔

وجود فی نفسہٖ غیر محدود ہے

الغرض، نہ وجود کے مقابلے میں یعنی اُس کے پہلو میں، اور نہ اُس

کے اوپر کوئی مفہوم ہے۔ اس لیے خواہ مخواہ یہ کہنا پڑا کہ وجود کوئی مضمونِ محدود اور مقید نہیں ؛ بلکہ جس وجہ سے دیکھیے، اُس میں لاتناہی اور اطلاق ہی نکلتا ہے۔ ہاں اور جس قدر مفہوم، مضمونِ وجود کے نیچے ہیں اپنے ماتحت کی نسبت اگر غیر محدود اور مطلق ہیں، تو اپنے مافوق کے اعتبار سے محدود اور مقید ہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

اِس صورت میں اُسی بات کا اقرار لازم آئے گا کہ وجود اپنی ذات سے بہ جمیع الوجوہ غیر متناہی ہے۔ سو جب وجود کا یہ حال ہو اور مالکِ وجود اصل میں خدا ٹھہرا، کیوں کہ اُس کا وجود اصلی اور ذاتی اور خانہ زاد ہے، اور اوروں کا وجود مستعار اور عرضی۔ اگر ہے، تو اُسی کا فیض اور اُسی کی عطا ہے، تو اِس صورت میں اِعطائے وجود اور کمالاتِ وجود کی کوئی حد اور نہایت نہ ہو گی، جو مرتبۂ وجودِ مخلوقات میں عمدہ سے عمدہ ہو اور اُن کے لیے تجویز اور فرض کیا جائے، اُس سے زیادہ خدائے بخشندہ اُن کو بخش سکتا ہے۔

خدا، غیر قابل کو قابلیت دے سکتا ہے

اگر خیالِ عدمِ قابلیت کسی فرد میں اِس تجویز سے مانع ہو، تو ہم پوچھتے ہیں کہ فرقِ قابلیت و عدمِ قابلیت کہاں سے آتا ہے؟ اگر باعثِ قابلیت کوئی امرِ وجودی ہے، تو اُس کو اُس کا دینا آتا ہے اور اگر باعثِ قابلیت کوئی مفہومِ عدمی ہے، تو اُس کو وجود کا چھین لینا آتا ہے، جس کا انجام وہی عدم ہے۔

غرض، وجود و عدمِ وجود دونوں اُس کے اختیار میں ہیں۔ ہاں اگر ہمارا وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا، تو جیسے آگ کی گرمی اور چراغ کا نور بہ ظاہر اُس سے جدا نہیں ہوتا ؛ بلکہ وجود و عدم میں اُس کے ساتھ ہے، ایسے ہی

ہمارا وجود بھی ہمارا لازم و ملازم رہتا۔ چراغ اور آتش تو گل بھی ہو جاتے اور بجھ بھی جاتے ہیں یعنی معدوم بھی ہو جاتے ہیں۔ اور بہ وجہ ملازمت و رفاقتِ مذکورہ اُس کا نور اور اُس کی گرمی عدم میں بھی اُس کے ہمراہ جاتی ہے، وہ بھی معدوم ہو جاتے ہیں، پر در صورتے کہ وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا اور ساتھ ہر حال میں رفیق اور ملازم رہتا، تو ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ اِس لیے کہ اِس صورت میں عدم میں بھی وجود ہمارا ملازم رہتا ہے۔ سو اول تو عدم میں وجود کی رفاقت کے کوئی معنی نہیں۔ اور اگر فرض کرو کوئی معنی ہوں بھی، تو یہ ہوں گے کہ بہ حالتِ عدم بھی وجود ہے۔ سو یہی ہمارا مطلب ہے کہ در صورتے کہ وجود بہ طورِ مذکور ہمارا رفیق ہو، تو پھر ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

بہر حال، قابلیت عدمی ہو، یا وجودی، وہ بھی خدا ہی کے اختیار میں ہے۔ ہاں اگر کسی سلسلے کا بے نہایت چلا جانا عقل تجویز کر سکتی، تو ہم بھی کہہ سکتے کہ قابلیت کے لیے اور قابلیت چاہیے اور اس قابلیت کے لیے اور قابلیت کی ضرورت ہے۔ غرض اِسی طرح کہتے چلے جاتے اور اِس صورت میں ایک طرح سے حجت کی گنجائش نکل آتی۔ اگرچہ اُس کا جواب پھر یہی تھا کہ کسی سلسلے کو منتہی (کہو)، یا غیر منتہی، وجودی ہو گا، یا عدمی، یا دونوں سے مرکب، بہر حال خدا کے اختیار سے باہر نہ ہو گا۔ کیوں کہ وجود و عدمِ مخلوقات دونوں اُس کے قبضۂ قدرت میں ہیں۔ مخلوقات اگر موجود ہوں، تو یہ معنی ہوں کہ خدا نے اپنے وجود کا ایک پرتو اُن کو ایسی طرح عنایت کر رکھا ہے، جیسے آفتاب حرکتِ طلوعی میں زمین کو اپنے نور کا ایک پرتو عنایت کر دیتا ہے۔ اور معدوم ہوں، تو یہ معنی ہوں کہ خدا تعالیٰ نے وہ پرتوِ وجود اُن سے ایسی طرح سلب کر لیا ہے،

جیسے آفتاب، حرکتِ غروبی میں اپنے پرتوِ نور کو زمین سے چھین لیتا ہے۔

سو سلسلۂ قابلیت کو منتہی کہیے، یا غیر منتہی، خدا کے قبضے سے باہر نہیں ہو سکتا۔ جس طرح اِس قابلیتِ موجودہ کو مانا، اُسی طرح اور جا بھی ماننا پڑے گا۔

الغرض، ہو سکتا ہے کہ اِس قوتِ بصارت میں- جو اب ہماری آنکھوں میں موجود ہے- اور قوت عنایت ہو اور بہ وجہ افزائشِ قوتِ مفروضہ ہم کو اپنے خدا کے دیدار کی ایسی طرح قوت حاصل ہو جائے، جیسے فرض کیجیے شپّر کی آنکھوں کو مثلِ اوروں کی آنکھوں کے۔ اور اِس وجہ سے اُس کو دیدارِ آفتاب کی طاقت حاصل ہو جائے۔ اور کیوں نہ ہو۔ اگر نورِ وجودِ خداوندی مثل : آواز و بو، مزہ و گرمی و سردی آنکھوں کے وسیلے سے معلوم ہونے کی قابلیت نہ رکھتا، تو پھر اِس بات میں تردد بجا تھا؛ بلکہ سب سے اول ہم ہی اِس بات کے مدعی ہوتے کہ خدا کجا، اور یہ دیکھا بھالی کجا؟۔

ہر مخلوق، وجود اور عدم سے مرکب ہے

مگر ہم دیکھتے ہیں کہ جو اشیاء کسی حاسّہ کے وسیلے سے معلوم ہوتی ہیں- وہ آنکھ ہو، یا کان ہو، یا کوئی اور حاسّہ- بہ شرطِ وجود محسوس ہوتی ہیں؛ بلکہ یوں کہیے کہ وجود ہی محسوس ہوتا ہے۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ جیسے خدا کی ذات و صفات میں جس پہلو سے پلٹ کر دیکھیے، وجود ہی نکلتا ہے، عدم کی وہاں بو تک نہیں آتی، ایسے ہی مخلوقات کی حقیقت کو ٹٹولیے، تو وجود کے ساتھ عدم بھی لگا ہوا ہے۔

آدمی میں اگر وہ اوصاف ہیں، جو آدمیوں میں ہوا کرتے ہیں، تو وہ اوصاف کہاں ہیں، جو اوروں میں ہوا کرتے ہیں؟ اِدھر گھوڑے کو یوں

کہتے ہیں کہ آدمی نہیں، آدمی کو یوں کہتے ہیں کہ گھوڑا نہیں۔ اِس کہنے، نہ کہنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اگر آدمی میں آدمی کا وجود اور اُس کے اوصاف موجود ہیں، تو گھوڑے وغیرہ کا عدم اور اُن کے اوصاف کا عدم بھی لگا ہوا ہے؛ بلکہ وجود اگر ایک کا ہے، تو عدم ہزاروں کا ہے۔

اِس صورت میں جتنا وجود کم ہوتا جائے گا، وِتنا ہی عدم بڑھتا جائے گا۔ چناں چہ ایک ذرّے میں باقی تمام عالم کا عدم ہوگا، ورنہ اُن کا وجود لازم آئے گا؛ بلکہ مخلوقات کی حقیقت کو دیکھئے، تو وجود و عدم دونوں سے مرکب نظر آتے ہیں۔ مثالِ ترکیبِ وجود و عدم مطلوب ہے، تو دیکھئے! دھوپ کے وقت، دھوپ اور سایے کے بیچ میں ایک خطِ فاصل ہوتا ہے، جس کو دونوں طرف سے لحاظ کر سکتے ہیں، اِدھر سے دیکھتے ہیں، تو دھوپ کی تمامی ہے اور اُدھر سے دیکھتے ہیں، تو وہی سایے کی تمامی ہے۔ سو یہ خط اگرچہ عرض کے حساب سے قابلِ تقسیم نظر نہیں آتا، مگر با ایں ہمہ نور اور ظلمت کی تقسیم کا اُس کی نسبت قائل ہونا پڑتا ہے۔ ورنہ نور و سایے کی جدی جدی نہایت تجویز کریں، تو دو خط عرض میں متصل لازم آئیں گے، جس سے سطح کا خطوط سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اور آپ جانتے ہوں گے کہ اِس بات کو کوئی حکیم تسلیم نہیں کر سکتا۔ اور ہمیں اِس سے بھی کیا غرض؟ وہ خطِ فاصل نور و ظلمت سے مرکب نہ سہی، پر بہ شہادتِ دلیلِ مذکور ہر مخلوق کی حقیقت میں دوسری مخلوق کا عدم داخل ہے۔

اللہ مرکب کیوں نہیں؟

ہاں یہ شبہ بجا ہے کہ یہ بات تو خدا کے وجود اور حقیقت میں بھی جاری ہے۔ خدا کو مخلوق نہیں کہہ سکتے اور مخلوق کو خدا نہیں کہہ سکتے۔ سو

اور اس سے ترکیب ثابت ہوتی ہے، تو خدا کو بھی ۔ نعوذ باللہ منہا۔
مرکب کہنا پڑے گا اور پھر مرکب بھی کا ہے سے؟ وجود اور عدم سے۔
مگر اس شبہ کا جواب باصواب ہم سے لیجئے! آفتاب کے اُس نور کو ۔ جو
جسم آفتاب کے ساتھ لگا ہوا ہے ۔ اُس نور کا عین نہیں کہہ سکتے، جس کو
دھوپ کہتے ہیں اور اِس حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ زمین میں تو
دھوپ ہے، پر آفتاب میں دھوپ نہیں۔ مگر آفتاب سے دھوپ کی نفی
کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وہاں ایسا کم نور نہیں، جیسا زمین میں ہے۔ سو
اس کمی کے انکار سے دیکھئے، آفتاب میں نورِ زائد لازم آتا ہے، کسی نور
کی کمی اور عدم لازم نہیں آتا۔ غرض کمی خود عدم کا نام ہے، سو کمی کے
انکار سے عدم کا انکار لازم آئے گا، جس سے نور کا وجود خود ثابت
ہو جائے گا۔

اِسی طرح خدا کے وجود اور مخلوقات کے وجود کو خیال فرمایئے۔
مخلوقات میں اگر وجودِ خدا کا انکار ہے تو یہ معنی نہیں کہ یہ وجود، خدا کے
وجود سے متضاد نہیں۔ یہ کہیے تو کیوں کر کہیے؟ مخلوقات کا وجود اصلی اور
ذاتی اور خانہ زاد ہوتا، تو یوں بھی سہی؛ بلکہ وجودِ مخلوقات کو پرتوِ وجودِ
خالق تو سمجھئے، پر ایسا سمجھئے کہ جیسا دھوپ میں جو کچھ نورانیت ہے، وہ
آفتاب ہی کی نورانیت ہے۔ یعنی اُسی کا فیض اور اُسی کی ملک ہے۔ حرکتِ
طلوع میں عطا کرتا ہے اور حرکتِ غروب میں پھر ضبط کر لیتا ہے، ایسے ہی
وجودِ مخلوقات میں جو کچھ ہستی اور نمود ہے، وہ خدا ہی کی ہستی اور نمود
ہے۔ یعنی اُسی کا فیض اور اُسی کی ملک ہے۔ جب ارادہ کرتا ہے، عطا کر دیتا
ہے۔ جب ارادہ کرتا ہے، چھین لیتا ہے۔

بہر حال یہ وجود بہ معنی مذکور اُسی کا وجود ہے۔ اب اگر ایک کی ہستی،
(موجودگی) سے دوسری جا انکار ہے، تو یہ معنی ہیں کہ خدا میں ایسا

ضعیف وجود نہیں، جیسا مخلوقات میں ہے۔ ایسا کم درجے کا وجود اس کا وجود نہیں۔ اور مخلوقات میں ایسا قوی وجود نہیں، جیسا خالق میں قوی ہے۔ ایسا اعلیٰ درجے کا وجود ان کا وجود نہیں۔ سو اِس صورت میں خدا کی جانب کمی کا انکار ہوگا، جس سے الٹا وجود ہی کا اقرار لازم آتا ہے۔ اور مخلوقات کی جانب قوت اور زیادتی کا انکار ہوگا، جس سے مرتبۂ ذات میں عدم کا ہونا لازم آئے گا۔ اور دعوائے ترکیبِ مذکور ثابت ہو جائے گا۔

بہر حال، خالقِ عالم میں اگر ہر طرف اور ہر جہت سے وجود ہی وجود ہے، تو مخلوقات میں وجود و عدم دونوں ہیں۔ اگر فقط وجود ہوتا، تو نہ خالق سے امتیاز ہوتا، نہ ایک مخلوق کو دوسری مخلوق سے تمیز کر سکتے۔ کیوں کہ اِس صورت میں سب میں پورا پورا وجود ہوتا۔ اِس لیے کہ کمی اور نقصان کے لیے تو لحوقِ عدم کی ضرورت ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ اور لحوقِ عدم ہوگا، تو پھر وہی ترکیب، وجود و عدم کے ساتھ لازم آئے گی۔ اِس لیے کہ ایک ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے کے ساتھ ملا کر دیکھیں گے، تو یوں ہی کہیں گے کہ یہ وہ نہیں، وہ یہ نہیں۔ غرض ایک میں دوسرے کا عدم نکلے گا۔

بالجملہ، مخلوقات، خدا کے وجود کی طرح غیر محدود نہیں۔ وجود اور عدم دونوں سے مرکب ہیں۔ مگر اِن دونوں جزؤوں کے جدی جدی اثر ہیں۔ مخلوقات کی احتیاج- جو خالق کی طرف ہے- اور اُن کے تمام عیوب اور نقصان تو جزوِ عدمی کی تاثیر ہے۔ اور صدورِ افعال اور اُن کے سارے کمال اور محسوس اور معلوم ہونا، جزوِ وجودی کی یہ دولت ہے۔ کون نہیں جانتا کہ وجود سے اُن باتوں کی امید نہیں، اور عدم سے اِن باتوں کی توقع نہیں؟-

غرض، جس چیز کو محسوس کہو گے، اُس کے یہ معنی ہوں گے کہ

ں کا وجود محسوس ہوتا ہے، جس سے یہ بات آپ لازم آئے گی کہ
ہاں سے یہ وجود آیا ہے، وہاں بھی قابلیتِ ادراک واحساس ہے۔ مگر
ہوں کہ احساس اور ادراک کی چند قسمیں ہیں، ابصار، استماع وغیرہ، ہم
کو اس وقت فقط خدا تعالی کے دیدار ہی کے امکان کا اقرار کرنا نہ پڑے گا؛
بلکہ اُس کے لیے کلام کا بھی اقرار کرنا پڑے گا اور اُس کے ادراک، یعنی
استماع کے امکان کا قائل ہونا ضرور ہوگا۔

اِس صورت میں یہودیوں اور نصرانیوں اور اہلِ اسلام کا حضرت
موسیٰ کو کلیم اللہ کہنا، خارج از حدِ امکان معلوم نہیں ہوتا۔ علی ہذا القیاس
بعض اہلِ کتاب کا حلاوتِ (۱) ایمانی کا قائل ہونا، جس کا حاصل ذائقۂ عالم
بالا کہیے، یا نفسِ رحمانی کا اقرار۔ جس کو خوش بوئے عالم بالا کہیے، یا بردِ انامل۔
جس کو اُدھر کی ٹھنڈک سے تعبیر کیجیے۔ مخالفِ امکان، نظر نہیں آتا۔

اللہ جسمیت، مکانیت وغیرہ سے منزہ ہے

باقی وہ شبہات۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اِس صورت میں خدا کا
محدود فی الجہت ہونا لازم آئے گا۔ اُسی طرح مندفع ہو سکتے ہیں، جس
طرح اِس شبہ کو بحثِ دیدار میں دفع کر چکے ہیں۔

باقی یہ بحث کہ وہاں ہاتھ اور پاؤں، منہ وغیرہ بھی ہیں، یا نہیں اور
ہیں، تو اُن کی یہی کیفیت ہے، جو یہاں ہے، یا کچھ اور؟ (اگر) خدا کو
منظور ہے تو کہیں اور لکھیں گے "منتظر باید بود"۔

الحاصل، (۲) یہ سب باتیں خود وجود کو لازم ہیں۔ اور جہاں وجود نہ
ہو، وہاں اِن کا تحقق ممکن نہیں اور اِس وجہ سے معدنِ وجود میں اُن کا

---

(۱) : مطبع بحر العلوم کے نسخے میں "حلاوت" کے بجائے "علاوہ" کا لفظ ہے، جو سہو کتابت معلوم ہوتا ہے۔
(۲) : یہاں مطبع قاسمی کے نسخے میں حاشیہ پر درج ذیل عبارت منقول ہے: (باقی آئندہ صفحہ پر)

اقرار کرنا ضرور ہے۔ ہاں کبھی عدم، قرب وجوارِ وجود میں آکر مشتبہ بہ وجود ہو جاتا ہے؛ بلکہ کبھی الٹا عدم ہی وجود معلوم ہونے لگتا ہے اور وجود بہ وجہ وسعتِ چوں کہ آغوشِ حواس میں نہیں آسکتا، مثل (عدم) غیر محسوس وغیر معلوم ہو جاتا ہے۔

اگر کسی بیابانِ وسیع میں نصف النہار کے وقت - جب کہ نہ ابر ہو، نہ غبار ہو نہ اشجار ہوں، نہ کوئی دیوار ہو - کوئی شخص رواں ہو، تو اُس کا سایہ - جو ایک امر عدمی ہے - محسوس، معلوم ہوتا ہے۔ اور نورِ معلوم باوجود اُس وسعت کے - جو ایسے میدان میں ایسے وقت ہونی چاہیے، بایں وجہ کہ آغوشِ نظر میں نہیں آسکتا - غیر محسوس سمجھا جاتا ہے۔ اِدھر حرکتِ سایہ - جو ایک امر عدمی ہے - وجودی معلوم ہوتی ہے۔ اور حرکتِ نور - جس سے حرکتِ سایہ ایسی طرح محسوس ہوتی ہے، جیسے کشتی میں بیٹھنے والوں کو بہ وجہ حرکتِ کشتی، کنارے کی حرکت جو واقع میں ہے، ساکن ہے - مثل حرکتِ کشتی غیر محسوس (ہے)۔

علیٰ ہٰذا القیاس، مثلثہ مربع وغیرہا اَشکال، محدود، معلوم سمجھے جاتے ہیں، حقیقت میں اُن کی معلومیت، علم اور عدمِ علم سے مرکب ہے۔ اور تمیز، اس حاصلِ ترکیبِ علم وعدم علم ہی کا نام ہے۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ اشکالِ محدودہ میں خطوطِ معلومہ کے اندر ایک سطح ہے، جس کا وجود اُن خطوط کے فقط اندر ہے، باہر نہیں۔ سو جہاں تک وہ سطح ہے،

(بقیہ صفحہ گذشتہ کا حاشیہ)

"الحاصل حد اور جانب وغیرہ تمام عدمی چیزیں ہیں، مگر جیسا کہ - مرض جو صحت کے نہ ہونے کا نام ہے - وہ صحت سے ممتاز ہو کر مستقل معلوم ہونے لگتا ہے، ایسے ہی یہ عدمی چیزیں وجودی معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اور وجہ یہ ہوتی ہے کہ صحت مثلاً چوں کہ ظاہر کی چیز ہے لہٰذا اُس کا تو اندازہ اور تمیز نہیں ہوتا۔ اُس کے مقابلے پر مرض - جو اتفاقی چیز ہے - وہ باوجود عدم کے ظاہر ہونے لگتا ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس، سایہ، کنارہ، وجانب وغیرہ" (ص: ۲۱۲، خدا اور عالم دست وپا وجانب ومکان اور حد وغیرہ سے منزہ ہے)

وہاں تک تو وہ سطح محسوس ہوتی ہے اور آنکھ سے معلوم ہوتی ہے۔ اور جہاں سے اُس سطح کا عدم آجاتا ہے، وہاں سے اُس علم کا بھی عدم شروع ہو جاتا ہے۔ ہاں جیسے دوسری سطح وہاں سے شروع ہوتی ہے، ایسے ہی دوسرا علم بھی شروع ہو جاتا ہے۔ سو اُس علم کو اُس علم سے کچھ تعلق نہیں۔

یہ ایسی بات ہے، جیسے کوئی باغ کی سیر سے فارغ ہو کر باہر کے میدان میں آکر اُس میدان کی کیفیت ملاحظہ کرنے لگے، سو یہ ملاحظہ (۱) علیٰ ہذا القیاس رنج، ناپاکی، قبح، نقصان وغیرہ ہزاروں ایسی باتیں ہیں کہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں۔ سو موافق قاعدۂ مذکورہ سب کا خدا میں ہونا چاہیے۔

بالجملہ، وجہ اس شبہ کی یہ تھی، جو بندے نے عرض کی۔ ورنہ عقل سلیم کہیں اگر ہاتھ آجائے، تو یہ شبہ پھر ہرگز نہ واقع ہو۔

غرض، معدومات کو اگر معدومات ہی سمجھیں، موجود نہ سمجھ بیٹھیں، تو ان اوصاف کو خدا میں کون کہہ سکتا ہے؟ دیکھیے! رنج تو اُس کیفیت کا نام ہے، جو بہ وجہ مخالفتِ طبع حالتِ ناچاری میں حاصل ہوتی ہے۔ سو ناچاری اُس عجز کا نام ہے، جس میں صفتِ قدرت کا نہ ہونا ضرور ہے۔

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کے بعد ایک طویل عبارت ہے، جو درج ذیل ہے:

"سو یہ ملاحظہ میدان کا بھی اگرچہ از قسم دید ہے، مگر یہ اور چیز کی دید ہے اور سیر باغ میں جو دید تھی، وہ اور چیز کی دید تھی۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ اگر علم سطح، عدم سطح پر ختم نہ ہو اور عدم العلم پیدا نہ ہو، تو اندر کی سطح کو باہر کی سطح سے تمیز اور امتیاز حاصل نہ ہو۔

الحاصل، کبھی معدوم کو بہ وجہ غلطیِ حاسہ کے موجود سمجھ جاتے ہیں اور اس وجہ سے موافق قاعدۂ مذکورہ یہ شبہ گذر سکتا ہے کہ اگر یہی ہے کہ جو مخلوقات میں ہو، وہ سب خدا میں ہونا چاہیے، تو اوصاف نقصان اور علامات حدوث کے بھی مخلوقات میں ہیں، لازم ہے کہ یہ بھی خدا میں ضرور ہوں، مثلاً مکان، زمان، قد و قامت، رنگ روپ، شکل و صورت" (ص: ۲۱۳-۲۱۴؛ خداوند عالم رست وپاو جانب و مکان اور حد وغیرہ سے منزہ ہے)

علی ہذا القیاس، رنگ اُس سطحِ نورانی کا نام ہے، جو جسم کے گرداگرد نورِ آفتاب وغیرہ سے حاصل ہو جاتی ہے۔ سو یہ سطحِ نورانی بے انتہا اور تحدید کے ممکن نہیں کہ موجود ہو سکے۔ اور ظاہر ہے کہ اِس صورت میں وہ لا تناہی۔ -جو اوپر ثابت ہو چکی ہے- باطل ہو جائے گی، اُس انتہا اور حد کے باہر عدم لازم آئے گا۔ علی ہذا القیاس، قدو قامت، عرض طول اُس کمیت کا نام ہے، جو بہ اعتبار ابعادِ مکان اور انتہائے مذکور حاصل ہوتی ہے۔ سو جب یوں کہا کہ بُعدِ حاوی، یعنی اِس جو ما بین زمین و آسمان کے ابعادِ ثلثۂ مشہورہ میں سے، جو بہ ظاہر؛ بلکہ فی الواقع مکان ہے، یہ جسم یہاں تک ہے، اس سے آگے نہیں وہی تحدید اور لا تناہی لازم آئے گی، جس کو عدم مذکور لازم ہے۔

علی ہذا القیاس، شکل و صورت اُس کیفیت کا نام ہے، جو اِس وجودِ محدود بہ قدو قامت اور عدمِ مقارن سے مل کر پیدا ہوتی ہے۔ غرض بعض اوصافِ عدمی، یا مستلزمِ العدم کو دیکھ کر بہ وجہ غلطیٔ حاسہ اُن کو اوصافِ وجودی سمجھ کر اکثر اہلِ نظر دھوکا کھاتے۔ مگر جب یوں دیکھا جاتا ہے کہ یہ اوصاف کسی نہ کسی عدم کے ظہور ہیں، تو پھر ہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ یہ اوصاف، مخلوقات میں اُس عدم کے پرتو ہیں، جو موافق تحقیقِ مذکور اُن کی ترکیب میں داخل ہے، اُس جزوِ وجودی کے باعث حاصل نہیں ہوئے، جو خدا کا فیض اور اُس کی عطا ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب

یہ مضمون سن کر شاید کسی صاحب کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر یہ اوصاف خدا کا فیض نہیں، تو خدا کی مخلوق میں کس حساب سے شمار کیے جاتے ہیں؟ مناسب تو یوں ہے کہ جس کا فیض ہو، اسی کی مخلوق ہوں، اس

لیے اِس شبہ کی مدافعت بھی لازم پڑی۔

سو اول تو اِس کا جواب یہ ہے کہ مخلوق تو موجودات کو کہنا چاہیے، معدومات کو مخلوقات میں شمار کرنا ہی ناروا ہے۔ اِس لیے ایسے اوصاف کو نہ خدا کی مخلوقات میں شمار کرو، نہ کسی اور کی؛ بلکہ من جملہ اپنی غلط فہمیوں کے سمجھنا چاہیے کہ معدوم کو موجود سمجھ کر خالق کے متلاشی ہیں، جو چیز مخلوق ہو گی، وہ موجود پہلے ہو گی۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

سو اگر یہ اوصاف بتمامہا معدوم ہیں، تب کسی طرح مخلوق ہو ہی نہیں سکتے اور اگر کچھ موجود اور کچھ معدوم۔ جیسے اور مخلوقات کا حال کہ وجود و عدم دونوں سے مرکب ہیں اور اصل یہی ہے۔ چناں چہ اہلِ فہم کو کہنے کی حاجت نہیں۔ تو وہ جزوِ وجودی ہی اِن اوصاف میں مخلوق ہے اور باقی غیر مخلوق۔ کیوں کہ (وہ) معدوم ہے۔ باقی بہ وجہ غلطی کوئی اُس کو موجود سمجھ کر خالق کی تلاش کرے، تو یہ اُس کا قصور ہے۔ اور اگر یہ جواب بایں ہمہ سمجھ میں نہیں آتا کہ خلق بہ معنی پیدائش ہے، جس کا حاصل ظہور ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ظہور دونوں جا (جگہ) برابر موجود ہے۔ جیسے نور کو مثلاً ظہور ہوتا ہے، ایسے ہی سایے کا بھی ظہور ہوتا ہے۔ اگر چہ یہ وجودی ہے اور وہ عدمی۔ تو اگر چہ سایے کی نسبت ظہور کو ظہور کہنا ایسا ہی ہے، جیسے اُس کی نسبت وجود کا کہنا، کیوں کہ یہاں بھی یہی ہے کہ عدمِ ظہور، مشتبہ بہ ظہور ہو گیا ہے، جیسے عدمِ نور مشتبہ بہ وجودِ سایہ ہو گیا ہے۔ مگر ہم پھر بھی بہ عونِ خداوندی جوابِ معقول رکھتے ہیں؛ بلکہ غور سے دیکھیے، تو جواب وہی ہے۔

وہ یہ ہے کہ نہ وجود صرف مخلوق ہے، نہ عدم صرف مخلوق ہے اشکالِ وجود و عدم یعنی حدود مخلوق ہیں۔

وجہ اِس کی یہ ہے کہ وجود خود موجود ہے، اُس کو کوئی کیا موجود

کرے؟ علاوہ بریں صفتِ خداوندی ہے مثلِ ذاتِ خداوندی مخلوقِ خدا نہیں، جیسے ہماری ذات اور ہماری صفات ہماری حاصل کردہ نہیں، اور ہوں، تو کیوں کر ہوں؟ ہم جو کچھ کرتے ہیں، بہ وسیلۂ ذات و صفات یعنی علم و ارادہ و قدرت وغیرہ کرتے ہیں۔ اگر ہماری ذات و صفات ہماری بنائی ہوئی ہوں، تو ذات و صفات سے پہلے ہماری ذات و صفات کا وجود لازم آئے۔ اور عدم مخلوق ہو، تو یوں ہو کہ عدم، موصوف بہ وجود ہوئے مگر اِس کو کون نہیں جانتا کہ محال ہے؟ اور کیوں نہ ہو؟ خود عدم تو موصوف بہ وجود کیا ہوگا؟ اگر کہیں وجود ہوتا ہے، تو وہ عدم کے آتے ہی اڑ جاتا ہے۔

خلق اور عطا میں فرق

ہاں یہ مسلّم کہ وجود، قابلِ عطا و اعطاء ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ خلق اور ہے اور اعطاء اور ہے۔ خلق کے لیے ضرور ہے کہ مخلوق قبلِ خلق موجود نہ ہو اور اعطاء کے لیے ضرور ہے کہ قبلِ اعطاء معطی کے پاس موجود ہو۔ غرض، وجود کے مخلوق نہ ہونے سے اُس کا عطائے خداوندی نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ جو یوں کہا جائے کہ اِس وقت وجودِ مخلوقات عطائے خداوندی نہ رہے گا۔ ہاں اگر وجود کو مخلوق کہیں، تو یہ بات ضرور لازم آئے گی کہ خالق کے پاس قبلِ وجود، وجود نہ ہو۔ کیوں کہ خلق بہ معنی پیدائش و ایجاد (ہے) اور ایجاد اور پیدا کرنا وہیں بولتے ہیں، جہاں وہ شی پہلے نہ تھی اور پھر حاصل ہوئی۔ چناں چہ بولتے ہیں (کہ) فلانے شخص نے مال پیدا کیا، یا عزت پیدا کی۔ علیٰ ہذا القیاس، اور جب قبلِ خلقِ وجود، خدا کے یہاں وجود نہ ہوا، تو اُس کے یہی معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ موجود نہیں۔

الغرض، اگر وہ اوصاف - جو خدا تعالیٰ میں نہیں پائے جاتے - مخلوق
ہیں، تو اُن کے مخلوق ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اوصاف،
خدائے تعالیٰ میں بھی ہوں۔ ہاں عطا کہیے یا اُن اوصاف کو وجودی کہیے، تو
پھر اُن کا خدائے تعالیٰ میں ہونا ضرور ہے۔ اور اگر عدمی کہیے، یا مرکب
من الوجود والعدم، تو پھر ہرگز یہ بات لازم نہیں آتی۔ خود وجود اور
لوازم ذاتِ وجود کا اول خدا تعالیٰ میں ہونا ضروری ہے۔ کیوں کہ وجودِ
کائنات، ذاتی اور خانہ زاد نہیں، بالضرور اُن کے وجود کے لیے کوئی ایسا
وجود چاہیے، جس کا وجود اُس کا خانہ زاد ہو، مستعار نہ ہو۔ وہ کون ہے؟
خدا ہے اور جب وجودِ کائنات، عطائے خدا ٹھہرا، تو لوازمِ ذاتِ وجودی
بھی وہیں کا فیض ہو اور اول وہیں ہوں گے۔

بالجملہ، خلق اور پیدا کرنا اور چیز ہے اور اعطاء اور دینا اور چیز۔ اشکال
و صُور مخلوق ہیں اور وجود اور کمالاتِ وجود عطائے خدا۔ اِس لیے جیسے یہ
ضرور ہے کہ اشکال و صور وہاں نہ ہوں، ایسے ہی یہ بھی ضروری ہے کہ
وجود اور لوازمِ وجود وہاں اول ہوں۔ اور سوا اُس کے اور (دوسری)
کائنات میں اُس کے بعد ہوں (۱)۔

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں اس کے بعد ایک لمبا پیراگراف ہے، جو بحر العلوم کے نسخے میں نہیں ہے۔ لگتا ہے کہ بحر العلوم کے نسخے میں یہ پیراگراف کسی وجہ سے رہ گیا ہے، اس کی عبارت حسب ذیل ہے:

"عطا اور حدوث کے اجزاء

تفصیل اس اجمال کی مناسب مقام کے پوچھو، تو یہ ہے کہ ہر عطا کے لیے کم سے کم تین چیزوں کی ضرورت ہے (۱) ایک دینے والا (۲) ایک لینے والا (۳) ایک وہ شی، جس میں سے دیجیے یا جس کو دیجیے، مثلاً: آفتاب جو زمین کو نور عطا کرتا ہے، تو اُس نور کے عطا کرنے میں ایک تو خود آفتاب کی ضرورت ہے۔ اور ایک زمین کی حاجت ہے، جس کو عطا کرے۔ اور ایک نور کی حاجت ہے، جس میں سے عطا کرے۔ ان تینوں چیزوں کے سوا اگر کہیں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے، تو وہ چیز اگرچہ کہنے کو جدی چیز ہوتی ہے، پر حقیقت میں دینے والے یا لینے والے کی متمم ہوتی ہے، مثلاً لکھنے میں فقط روشنائی در رنگِ سیاہ اور کاغذ ہی کی ضرورت نہیں؟ کاتب، قلم اور قلم تراش اور قط زن اور کبھی کاغذ پر مہرے کی بھی ضرورت ہے۔ سو اگرچہ معطی (سیاہی) یعنی رنگِ سیاہ در روشنائی ہے، مگر جیسے قلم تراش اور قط زن قلم کی متمم ہیں، کاتب اور قلم عطا کرنے میں روشنائی کے متمم ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس، کاغذ پر مہرہ کرنا عطائے مذکور کے لے لینے میں کاغذ کا متمم ہے" (ص ۲۱۸)۔

غرض، فاعل کو فاعل جب ہی کہیں گے، جب وصفِ فاعلیت بھی اُس کے ساتھ منضم ہو۔ اور قابل جبھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام موانع بیچ میں سے اٹھ جائیں۔ سو کاتب، قلم وغیرہ سے وصفِ فاعلیت سیاہی میں آجاتا ہے اور مہرے سے بہ وجہ صفائی، کاغذ میں وصفِ قابلیت بڑھ جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ کاتب کو معطیِ سیاہی ظاہر میں سمجھتے ہیں، ورنہ نظر کو تیز کر کے دیکھیں، تو رنگِ سیاہی روشنائی کے خزانے میں ہے۔ اُس کا وصف، اُسی کی ملک، بہ طور غلامِ خانہ زاد یہ رنگ اُس کے ساتھ ہے۔ کاتب و قلم اُس کے حق میں ایک سامانِ بار برداری ہے، اصل میں دینے والا نہیں۔ معطی یعنی دینے والا وہ ہوگا، جو مالک اور قابض ہوگا۔ سو یہ بات فی الحقیقت اگر پائی جاتی ہے، تو اُسی چیز میں پائی جاتی ہے، جس کے حق میں عطا وصفِ ذاتی اور صفتِ خانہ زادہ ہو۔ سو جس صاحب کا جی چاہے، غور فرما کر فرمائیں کہ یہ بات روشنائی میں موجود ہے، یا کاتب میں ؟۔

ہاں اگر دینے کے یہ معنی ہوں کہ کسی کا وصف کہیں پہنچادے، تو پھر تو کاتب اور قلم بھی اگر معطی کہیں، تو بجا ہے۔ مگر اہل فہم پر روشن ہوگا کہ یہ وہ بات ہے، جو خادم اور غلام اور خادم کیا کرتے ہیں، یا بار برداری کی گاڑی، ٹٹو، گدھے سے ظہور میں آتی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی شخص کے پاس کوئی ہدیہ کسی غلام یا خادم کے ہاتھ بھیجے، یا کسی گاڑی، یا ٹٹو پر لاد پھاند کر پہنچادے، تو گو بہ ظاہر وہ غلام و خادم وغیرہ اِس ہدیہ کے دینے والے معلوم ہوتے ہیں، پر اہلِ عقل خود سمجھتے ہیں کہ دینے والا کون ہے ؟ اور یہ کون ہیں ؟۔

مگر ہاں، اِس مثال سے شاید یہ شبہ پیدا ہو کہ دینے والے کو بھی ضرور نہیں کہ دوسروں کو وصف ہی دیا کرے ؟ پھر یہ کیوں کر کہہ دیا کہ

معطی حقیقت میں وہی ہوتا ہے، جس کے حق میں عطا، وصفِ ذاتی اور خانہ زاد ہو؟ مگر غور سے دیکھئے، تو رسمی ہدیوں کے لینے، دینے میں بھی اصل میں دادو ستد وصف ہی ہوا کرتا ہے۔

عطا کی قسمیں

تفصیل اِس اجمال کی ایک تفصیل پر موقوف ہے۔ عطا کی بہ ظاہر دو قسمیں ہیں: اگر چہ فی الواقع ایک قسم دوسری ہی قسم کے اقسام میں سے ہو، وہ دو قسمیں کون کون ہیں؟ ایک تو عطائے جسمی۔ دوسری عطائے وصفی۔

عطائے وصفی کی مثال درکار ہے، تو لیجئے! آگ سے پانی گرم ہوتا ہے، تو اِس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ آگ، وصفِ حرارت، پانی کو عطا کرتی ہے۔ اور عطائے جسمی کی مثال، بے کہے خود ظاہر ہے۔ روپیہ پیسہ، کپڑا لتّا وغیرہ اشیاء۔ جو بنی آدم آپس میں لیتے دیتے ہیں۔ تو اُن میں اجسام کا دینا لینا ہوتا ہے۔ اور رسمی ہدیوں سے ہماری غرض یہی عطائے جسمی تھی۔

بعد اِس تفصیل کے یہ گذارش ہے کہ عطائے وصفی میں تو دینے والے کا وصف لینے والے کو پہنچتا ہی تھا، پر عطائے جسمی میں بھی وصفِ معطی ہی لینے والے کی جانب آتا ہے۔ اگر چہ بہ ظاہر ایک جسم کا پہنچنا، پہنچانا معلوم ہوتا ہو۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ ہدیہ سے غرض یہ ہوتی ہے کہ جس کو دیجیے، اُس کو اپنے قائم مقام کر دیجیے اور اُس کا مالک بنا دیجیے، ورنہ قبلِ عطائے وصفِ مالکیت کسی چیز کے دے دینے سے ہدیہ محقق نہیں ہوتا۔ روپیہ پیسہ وغیرہ کا (۱) داروغہ اور خزانچی کے حوالے

(۱) نشان زدہ الفاظ مطبع قاسمی کے نسخے میں ہیں۔ مگر بحر العلوم لکھنؤ کے نسخے میں سوا رہ گئے ہیں۔

کر دینا، یا بائع کا مشتری کو، مشتری کا بائع کو دیکھنے بھالنے کے لیے سپرد کر دینا، ہدیہ نہیں سمجھا جاتا۔ اگر ہدیوں میں اِتنا ہی مضمون ہوتا، جس کو دینا کہتے ہیں، تو ان تمام صورتوں میں ہدیہ ہی ہوا کرتا۔

بالجملہ، اُن تین چیزوں کے سوا۔ جن کا ذکر اوپر گذرا۔ کسی چیز کے پیدا ہونے میں اگر اور چیز کو بھی دخل ہے، تو وہ اُن ہی تین چیزوں کی قسم ہے۔ مگر جیسے وصف حادث کی حقیقت اور صفتِ نوزاد کی اصل فاعل کی جانب سے آتی ہے، یعنی اُس طرف سے، جہاں وہ وصف ایک صفتِ خانہ زاد ہو، ایسے ہی اُس وصفِ حادث اور صفتِ نوزاد کو شکل وصورت قابل کی جانب سے عطا ہوتی ہے۔ مثلاً نورِ آفتاب اگر کسی روشن دان میں آتا ہے اور چاندنا مکان میں ہو جاتا ہے، تو اُس چاندنی میں نورانیت اور چمک تو۔ جو چاندنی کی اصل ہے۔ - آفتاب کا فیض ہے۔ اور یہ شکل وصورت کہ کبھی بہ شکل دائرہ ہے، کبھی بہ شکل مربع و مستطیل ہے، کہیں مشبک(۱) ہے، کہیں آئینۂ روشن دان کا رنگ بھی مثلاً ساتھ لگا ہوا ہے۔ یہ ساری خصوصیتیں اُسی طرف کا فیض ہے، آفتاب کا پرتو نہیں۔ آفتاب کا پرتو فقط ایک وہی چمک ہے اور کچھ نہیں۔ ہاں یہ بات مسلم کہ ہے سب کچھ آفتاب ہی کے باعث۔ اگر آفتاب اور آفتاب کا نور نہ ہو، تو یہ شکلیں اور صورتیں پیدا نہیں ہو سکتیں۔ اِس لیے اگر یوں کہا جائے کہ تمام صورتیں اچھی ہوں، یا بری ہوں، آفتاب ہی کی طرف سے ہیں، تو ویسا ہی صحیح ہوگا، جیسا یہ صحیح ہے کہ آفتاب کے خزانے میں سوا نور کے کچھ نہیں۔

القدر خیرہ وشرہ من اللہ

مگر اِسی طرح یہ بھی تسلیم کرنا ضرور ہوگا کہ عالم میں برائی ہو، یا

۱۔ مشبک: جالی دار، وہ شی جس میں سوراخ ہوں۔

ہوئی، سب اللہ ہی کی بنائی ہوئی ہے اور اُسی کی طرف سے ہے، پر اُس
کے خزانے اور اُس کے گھر میں سوا بھلائی کے اور کچھ نہیں۔ وجہ اِس کی
یہی ہے کہ برائی نام ہے نقصان کا، جو بہ وجہ عدم پیدا ہوتا ہے،
اس لیے کہ نقصان کمی کو کہتے ہیں۔ اِس صورت میں شر اور برائی اُس جزوِ
عدمی کی باعث ہوگی۔ مگر اِسی خیال پر بھلا، خیر اور خوبی سب اُس جزوِ
وجودی سے حاصل ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وجود، خیرِ محض ہے۔ اور خدا
کے خزانے اور اُس کے ہاتھ میں سوائے خیر کے اور کچھ نہیں۔

بالجملہ، شکل صورت اور جن کو شکل و صورت لازم ہے۔ جیسے
قد قامت، رنگ و روپ (اور) سوا اِن کے اور جتنی تحدیدیں ہیں۔
قابل کی طرف سے حاصل ہوتی ہیں، فاعل کی طرف سے حاصل نہیں
ہوتیں۔ جو یہ شبہ ہو کہ یہ اوصاف بھی مخلوقات میں موجود ہیں، اِس
لیے اِن اوصاف کا خدا میں ہونا لازم آئے گا۔ ہاں یہ سب اوصاف قابل
کی طرف سے آتے ہیں اور بے شک قابل میں یہ اوصاف اصلی اور ذاتی
ہوتے ہیں۔

خدا کسی قسم کی تاثیر کا قابل و محل نہیں

سو اگر بالفرض خدا کی طرف سے یہ اوصاف آئے ہوں، تو خدا کو
قابل کہنا پڑے گا۔ مگر مخدوم من! خداوندِ عالم کو کسی وصف کا قابل نہیں
کہہ سکتے۔ ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ جس وصف، جس بات کا وہ قابل ہے، وہ
پہلے سے (اُس میں) نہ تھی۔ سو تم ہی فرماؤ! یہ عدم کا شعبہ ہے کہ نہیں؟
اور اِس صورت میں خدا کے وجود کو ایک منتہی اور متناہی اور محدود چیز کہیں
گے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ جب کسی موجود میں کسی چیز کا عدم ہوگا، تو وہ
چیز اُس موجود کی حد سے خارج ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وہ چیز وہاں

ہے، یہاں نہیں اور اِس موصوف میں یہاں تک اوصاف اور یہاں تک کمالات تھے۔ مگر اِس میں صاف اِس بات کا اقرار ہے کہ وہ موجود محدود الوجود ہے۔ مگر ابھی ہم نے ثابت کیا ہے کہ خدا کا وجود غیر محدود ہے۔ اس لیے اِس بات پر یقین کرنا ضرور پڑا کہ خداوندِ بے نیاز اپنی ذاتِ بابرکات میں سب قسم کے وجود رکھتا ہے اور کسی قسم کا وہاں عدم نہیں، جو کسی وصف کے قبول کا احتمال ہو اور نیز اِس صورت میں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ اگر خداوندِ بے نیاز کسی وصف کا قابل ہے، تو وہ وصف جس طرف سے آیا ہے، وہاں خانہ زاد ہو گا اور چوں کہ اِس وقت اوصافِ وجودیہ میں کلام ہے، تو اِس کے یہ معنی ہوں گے کہ یہ وصف اُس کے حق میں خانہ زاد اور اصلی ہے۔

جس کا وجود خانہ زاد ہو، اوصافِ وجود اُسی کے خانہ زاد ہوں گے

مگر اوصافِ وجودی اُسی کے خانہ زاد ہیں، جس کے حق میں خود وجود خانہ زاد ہے۔ اور وجود کی لاتناہی اور اس کا غیر محدود ہونا ابھی ثابت ہوا ہے۔ اِس لیے خدا کے سوا اگر کسی اور میں بھی وجود، غیر محدود ہو گا، تو پھر دونوں جگہ محدود ہی ہو گا، غیر محدود نہ ہو گا۔ کیوں کہ اِس صورت میں خدا کا وجود اُس دوسرے میں نہ ہو گا اور اُس دوسرے کا وجود خدا میں نہ ہو گا اور پہلے ثابت ہو چکا کہ خدا کا وجود غیر محدود ہے۔ یعنی ہر قسم کے وجود اُس میں موجود ہیں۔

علاوہ بریں، اُس وقت دونوں باہم مماثل ہوں گے اور پھر دونوں ایک محل میں موجود، یعنی ایسی طرح مجتمع، جیسے فرض کرو دو شخص ایک

ہو اور ایک محل میں مجتمع ہو جائیں۔ مگر یہ بات ایسی محال ہے کہ کسی
دانے کو بھی آج تک اِس میں تامل نہیں ہوا۔ پھر کوئی صاحب،
انصاف سے فرمائیں کہ مخلوقات کا وجود تو ایسا قوی ہو کہ اپنے مماثل کو
اپنے محل میں نہ آنے دے۔ اور خدا کا وجود ایسا ضعیف وناتواں ہو کہ ہر
کوئی اُس کو دبالے اور اُس کے مقام میں سما جائے۔

یہ بات اگر فرض کیجئے، تو یہ معنی ہوں کہ جیسے ایک چراغ کا نور،
اول ضعیف ہوتا ہے اور اِس سبب سے دوسرے چراغ کے نور کے
آجانے کی گنجائش ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ دوسرے چراغ کے
نور سے مل کر قوی ہو جاتا ہے، ایسے ہی ایک خدا کا وجود دوسرے خدا کے
وجود سے اگر ایسی طرح ملیں کہ دونوں کا محل ومقام ایک ہو اور دونوں مل
کر ایک ہو جائیں، تو یہ معنی ہوں کہ ایک ایک خدا کا وجود ضعیف ہے۔ پر
دونوں ملتے ہیں، تو قوی ہو جاتے ہیں۔ ورنہ بعد در صورتِ لاتناہی
تو اِس کے اجتماع کے اور کوئی صورت نہ ہوگی (۱)۔

مگر اول تو یہ بات خدائی کی منافی (ہے) خدا کی ذات وصفات کے
اوپر کوئی مرتبہ ہو، تو پھر اِس (مرتبے) کو خدا کیوں کہیں گے؟ اُسی
مرتبے کو خدا کہیں گے (۲)۔

دوسرے لاتناہی مفروض کو غور سے دیکھیے، تو وہی مانع، تسلیم
ضعفِ مذکور ہے۔ کیوں کہ اِس صورت میں بہ اعتبار مراتب، خدا کا وجود
لاتناہی اور محدود ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اُس کے آگے اور مرتبہ نکل آیا۔

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے کی عبارت نشان زدہ جملے کی عبارت سے کسی قدر مختلف ہے:
"ورنہ در صورت غیر متناہی ہونے وجود کے سوا اِس قسم کے اجتماع کی اور کوئی صورت دو وجود کے اجتماع کی نہ ہوگی" (ص: ۲۲۳، خدا اور عالم واحد اور لا محدود ہے)۔

(۲) نسخۂ مذکورہ میں نشان زدہ جملہ اِس طور پر ہے:
"اُسی مرتبے کو خدا کہیں گے، جو سب سے اوپر ہوگا" (ایضاً)۔

اِس صورت میں وہ لاتناہی - جو بہ دلائلِ واضحہ ثابت ہو چکی - مانعِ تسلیم تعددِ خداوندی ہوگی۔

الغرض، خداوندِ بے نیاز کسی وصفِ وجودی کا قابل نہیں اور اس وجہ سے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ بے شک وہ محلِ اوصافِ خارجیہ نہیں ہو سکتا۔ مگر اِس صورت میں اُس کے لیے کوئی صورت و شکل بے معنیٰ تحدید معروف نہ ہو گی اور علیٰ ہذا القیاس جو اوصافِ مستلزم شکل و تحدیدِ مذکور ہیں - جیسے قدو قامت، رنگ روپ، مکان زمان وغیرہ - ہرگز نہ ہوں گے۔

قابل کے لیے فاعل ضروری ہے

مگر جب وہ کسی کا قابل نہیں۔ اور اِس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں غیر محدود ہے۔ یعنی سب قسم کے کمالات اپنی ذات میں رکھتا ہے، ساری خوبیاں اُس کے حق میں خانہ زاد ہیں۔ تو اُس کا بھی کوئی قابل نہ ہو گا۔ کیوں کہ جہاں کسی وصف، یا کسی امر کی نسبت اتنی بات تسلیم کی جائے گی کہ اُس کے لیے کوئی قابل ہے، تو اُس کے یہ معنیٰ ہوئے کہ خدا قابل کا محتاج ہے۔ اور مثل دھوپ، بے قابل و محل کہیں قرار نہیں پکڑ سکتا۔ یعنی جیسے دھوپ اپنے موجود ہونے میں زمین وغیرہ کی محتاج ہے، ایسے ہی خدا کا وجود اپنے موجود ہونے میں قابل کا منتظر اور اُس کا محتاج۔ علاوہ بریں اِس کے ساتھ یہ بھی ضرور ہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اِس کے لیے کوئی اصل بھی ہے، جس کے حق میں یہ وصفِ خانہ زاد ہے اور اُس کا محتاج ہے۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ قابل کی ضرورت بعد اُس اصل کے ہوتی ہے، جس سے وجود ملتا ہے اور جس کو ہم نے بارہا فاعل کہہ کے تعبیر کیا ہے۔

باقی رہی یہ بات - کہ فاعل کی ضرورت پیدا ہونے والی چیز کو اول ہوتی ہے اور قابل کی ضرورت اُس کے بعد - خود اِس بیان ہی سے ظاہر ہے۔ اس لیے کہ فاعل کے معنی یہی ہیں کہ کسی چیز کو بنائے۔ علیٰ ہذا القیاس اصل کے معنی سے بھی یہی بات ظاہر ہے کہ اُس سے کوئی شی نکلے۔ اِدھر قابل کے مفہوم میں یہ بات رکھی ہوئی ہے کہ کہیں کی آئی ہوئی کسی بات کو قبول کرلے اور اپنے اندر رکھ لے۔ سو جو شخص اِن دونوں باتوں کو سنے گا، وہ بے کہے آپ اِس بات کو تسلیم کرلے گا کہ شئ حادث یعنی نوزاد کو اول تو فاعل کی ضرورت ہے۔ دوسرے مرتبے میں قابل کی حاجت۔ کیوں کہ اشیائے نوزاد میں وجود تو اصلی ہے اور شکل اُس پر عارض۔ اور ظاہر ہے کہ اصلی شی، عارض پر مقدم ہوتی ہے۔ اس لیے فاعل کی ضرورت اول ہوگی اور قابل کی اُس کے بعد۔

الغرض، خداوندِ عالم جیسے کسی کا قابل نہیں، خداوندِ عالم کا قابل بھی کوئی نہیں۔ اس لیے کہ اِس صورت میں قطع نظر احتیاجِ قابل، خداوندِ عالم کو کسی اصل اور فاعل کی بھی ضرورت ہوگی، جس کے حق میں خداوندِ عالم ایک وصفِ خانہ زاد ہو۔ سو تم ہی کہو اگر اپنی احتیاج، اصل وفاعل ہے، تو پھر خداوندِ عالم کو خدا کہنا ہی غلط ہے۔ خداوندِ عالم کو خدا تو اِس لیے کہتے تھے کہ وہ خود اپنی ذات سے موجود ہے، کسی فاعل کی اُس کو احتیاج نہیں اور کسی اصل کا وہ محتاج نہیں۔ جب وہ بھی کسی اور ہی کا محتاج نکلا، تو پھر اُسی کو خدا کیوں نہ کہیں گے؟ اور مثال ہی کی ضرورت ہے، تو لیجیے! حرارتِ آبِ گرم اور نورِ ارض - جس کو دھوپ کہتے ہیں - اپنے وجود میں دو چیزوں کی محتاج ہیں: ایک تو اُس آتش و آفتاب کی، جس سے اِن کے وجود کی نکاسی ہے۔ یعنی جہاں سے اِن کا وجود نکلتا ہے۔ دوسرے اُس آب اور زمین کی، جس پر یہ دونوں قرار پکڑتے ہیں۔ سو

آتش و آفتاب تو حرارتِ آبِ گرم اور نورِ زمین، یعنی دھوپ کے لیے اصل اور مخرج اور فاعل ہیں۔ اور خود آبِ گرم اور زمین اُس حرارت اور دھوپ کے لیے مقر اور محل اور جائے قرار اور قابل ہیں۔ اگر یہ دونوں جانبیں نہ ہوں، تو پھر حرارتِ آب اور دھوپ کے وجود کی کوئی صورت نہیں۔ اور جب اِن دونوں کی ضرورت ہوئی، تو پھر اِس بات کا تسلیم کرنا ضرور ہے کہ آفتاب میں نور اور آتش میں حرارت، وصفِ ذاتی اور خانہ زاد ہے، کسی اور کا فیض نہیں۔ ورنہ پھر ہم اُسی اصل کو- جہاں سے آفتاب و آتش بھی عالمِ اسباب میں مستفید ہوتے ہیں- حرارت اور نور کی اصل، فاعل کہیں گے۔

غرض، اِس کا ماننا لازم ہے کہ اصل و مخرج میں وہ وصف- جو قابل میں آتا ہے-ذاتی اور خانہ زاد ہو۔ سو یہ وہی بات ہے، جس کے ہم مدعی ہوئے تھے اور یہ کہا تھا کہ امرِ نوزاد کے وجود کے لیے کم سے کم تین چیزوں کی ضرورت ہے: ایک فاعل۔ایک قابل۔ ایک وہ وصف، جو فاعل کے حق میں ذاتی اور خانہ زاد ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ کسی فاعل کا وصفِ ذاتی کسی قابل میں اِس طرح نہیں آجاتا کہ اصل و فاعل میں اُس کا نام و نشان بھی باقی نہ رہے۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وصفِ ذاتیِ مذکور منقسم ہو کر کچھ تو فاعل اور اصل میں رہ جائے اور کچھ قابل میں آجائے۔ اگر یہ ہوا کرے، تو وصفِ مذکور کا اصل کے حق میں ذاتی ہونا غلط ہو جائے! بلکہ اِس صورت میں فاعل اور قابل، وصفِ مذکور کی نسبت دونوں برابر ہو جائیں۔ اور یہ فرق- کہ اِس کے حق میں یہ وصفِ ذاتی ہے اور اُس کے حق میں وصفِ عرضی، اِس کے حق میں یہ وصف خانہ زاد ہے اور اُس کے حق میں مستعار- غلط ہو جائے۔

کیوں کہ اِس صورت میں قصہ ایسا ہو گا جیسا فرض کیجئے! ایک

گھڑے میں سے پانی نکالا اور دوسرے میں ڈال لیا۔ یا ایک فانوس میں سے شمع نکال کر دوسری فانوس میں رکھ لی۔ جیسے یہاں پانی کے لیے نہ یہ گھڑا معدن ہوتا ہے، نہ وہ۔ نہ یہ فانوس نور کی اصل اور مخرج ہے نہ وہ ایسی ہے۔ درصورتِ مرقومۂ بالا نہ فاعل کو اصلِ وصف معلوم کہہ سکیں گے، نہ قابل کو۔ سو وصفِ مذکور اگر بالکل قابل ہی میں آجائے، تب تو یہ بات خوب ہی ظاہر ہے۔ اور اگر تقسیم ہو کر کچھ اصل میں رہا اور کچھ قابل اور محل میں آگیا، تو جس قدر وہاں سے یہاں آگیا، اُسی قدر میں یہ کہنا پڑے گا کہ اِس قدر نہ اصل اور فاعل کے حق میں خانہ زاد ہے اور نہ محل اور قابل کے حق میں خانہ زاد۔

بہر حال، یہ کہنا پڑے گا کہ وصفِ واحد یہاں بھی ہے اور وہاں بھی ہے۔ مگر اِس کے معنی سوا اِس کے اور کیا ہیں؟ کہ ایک وصف کو دونوں طرف انتساب ہے۔ مثلاً دھوپ ایک سطحِ نورانی ہے۔ زمین کے ساتھ بھی اُس کو رابطہ ہے اور اُن شعاعوں کے ساتھ بھی، جو اُس پر واقع ہوتی ہیں۔ اگر فرق ہے، تو اتنا فرق ہے کہ شعاعوں کے حق میں یہ نورانیت ایک وصفِ خانہ زاد ہے اور زمین کے حق میں خانہ زاد نہیں، مستعار ہے۔ علیٰ ہذا القیاس وہ شعاعوں کا مجموعہ - جن کے وقوع سے زمین پر ایک سطحِ نورانی پیدا ہوتی ہے اور ایک نورِ مجسم معلوم ہوتا ہے - اِس بُعد کے حق میں، جس کو جوِ سماء کہتے ہیں، عرضی اور مستعار ہے اور آفتاب کے حق میں اصلی اور خانہ زاد۔

الغرض، ایسے اوصاف کو - جو ایک جانب سے دوسری جانب جاتے ہیں - دونوں طرفوں کے ساتھ رابطہ ہوتا ہے اور دونوں جانبوں کے ساتھ نسبت ہوا کرتی ہے۔ اگر فرق ہوتا ہے، تو وہی ذاتی اور عرضی ہونے کا فرق ہوتا ہے، یا یوں کہیے کہ باہم فرقِ صدور و وقوع ہوتا ہے،

یعنی فاعل اور اصل کی طرف سے صدور ہوتا ہے اور قابل اور محل کی طرف سے وقوع۔ مگر اِس بیان سے یہ بات اہلِ فہم پر واضح ہو گئی ہو گی کہ وصفِ مذکور قطع نظر اِن رابطوں اور نسبتوں کے فاعل اور قابل دونوں میں مشترک ہے۔ اور اِن دو رابطوں میں سے ایک رابطہ بھی ساتھ لے لیجیے، تو پھر وہ وصف تنہا اُس رابطے اور نسبت والے کا وصف ہو گا، وصفِ مشترک نہ ہو گا، ایک ہی جگہ رہے گا، دوسرے کی طرف منتقل اور متعدی نہ ہو گا۔

نہ مخلوق کو عارضی خدا کہہ سکتے ہیں،

نہ خدا کو عارضی مخلوق

یہی وجہ ہے کہ خدائی مخلوقات میں نہیں آسکتی اور امکان اور مخلوقیت، خدا میں نہیں جاسکتا۔ تفصیل اِس اجمال کی یہ ہے کہ خدائی موجودیتِ ذاتی کو کہتے ہیں اور امکان اور مخلوقیت، موجودیتِ عرضی کا نام ہے۔ سو خدائی میں ذاتی ہونا پہلے سے ملحوظ ہے۔ اور امکان اور مخلوقیت میں عرضی ہونا اول سے لحاظ ہے۔ اس لیے خدائی عرضی اور مستعار ہو، تو کیوں کر ہو؟ اور علیٰ ہذا القیاس امکانِ مستعار اور عرضی کیوں کر ظہور میں آئے؟ ہاں فقط موجودیت اور وجود کو اِن دونوں قیدوں سے علاحدہ کر کے دیکھیں، تو بے شک خدا اور مخلوقات دونوں میں مشترک ہو گا۔ چناں چہ ظاہر بھی ہے۔ اِس صورت میں وہ اوصاف تو- جو ایک جانب سے دوسری طرف انتقال کرتے ہیں اور نیز وہ اوصاف جن میں ذاتی ہونے کا لحاظ ہے- خداوندِ عالم میں ضرور ہوں گے۔ پر وہ اوصاف- جن میں عرضی اور مستعار ہونے کا لحاظ ہے- خدا میں ہر گز نہیں ہو سکتے۔

علیٰ ہذا القیاس، وہ اوصاف - جن میں کسی وصف وجودی بے قید، یا مقید بہ قیدِ ذاتی کے عدم کا لحاظ ہے - خداوندِ عالم میں ممکن نہیں۔ ہاں اگر کسی وصفِ عدمی، یا عرضی کا سلب(۱) ملحوظ ہوگا، تو خداوندِ عالم میں اُس کا ہونا مِن جملۂ ضروریات ہے۔

اوصاف کی قسمیں اور ان کی خدا کے ساتھ نسبت

اِس صورت میں موجودات کے اوصاف کی چھ قسمیں ہوں گی: تین وجودی، تین عدمی۔

وجودی تو وہی ہیں، جن کا ذکر اوپر ہو چکا۔ ایک اوصاف وجودی، جو بلا قید ہوں۔ دوسرے وہ اوصاف وجودی، جن میں ذاتی ہونے کا لحاظ ہے۔ تیسرے وہ اوصافِ وجودیہ، جن میں عرضی ہونا ملحوظ ہے۔

سو اول دو قسموں کا خدا میں ہونا ضروری ہے۔ اور قسم ثالث کا خداوند عالم میں ہونا محال۔

اور تین عدمی وہ ہیں، جو ان وجودی کے مقابل ہیں، یعنی ایک میں اوصافِ وجودی بے قید کا سلب ہے۔ دوسرے میں اوصافِ وجودی ذاتی کا سلب ہے۔ اور تیسرے میں اوصافِ وجودی مستعار کا سلب ہے۔ مگر اِن دونوں قسموں میں بہ ظاہر اوصاف کا سلب ہوتا ہے، پر حقیقت میں اُن قیدوں کا سلب اور عدم ہوتا ہے، جو ان میں ماخوذ اور ملحوظ ہیں۔ ورنہ قسم اول میں اور ان دونوں قسموں میں پھر کیا فرق باقی رہے گا؟۔

سو ان تینوں قسموں میں سے قسمِ ثالث کا خدا میں ہونا ضرور ہے اور دو قسم اول کا خداوندِ عالم میں ہونا محال۔

مگر اسی طرح مخلوقات میں اقسامِ اوصافِ وجودی میں سے تو قسمِ

(۱) مطبع بحر العلوم کے نسخے میں "سلب" کے بجائے لفظ "سبب" لکھا ہوا ہے، جو کتابت کی فحش غلطی ہے۔

اول اور قسمِ ثالث کا ہونا ضرور ہے اور قسمِ اوسط کا ہونا محال۔ اور اقسامِ اوصافِ عدمی میں سے اول اور آخر کا ہونا محال ہے اور قسمِ اوسط کا ہونا ضروری۔

ان سب اوصاف کے اقسام کے سوا ایک ساتویں قسم اور ہے، جس میں کسی عدم کا سلب ہو۔ سو اِس قسم کا خدا میں ہونا ضرور ہے۔ مگر وہ عدم - کہ جو اِس میں مسلوب ہوتا ہے - کبھی مطلق ہوتا ہے جیسے عدم مقابلِ وجودِ مطلق، کبھی مقید ہوتا ہے جیسے اندھا بہرا ہونا کہ اِس میں ایک وجودِ خاص یعنی وصفِ بینائی اور شنوائی کا سلب ہے۔ اور اِس وجہ سے بہ ظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ قسم بسا اوقات غیر خدا میں بھی پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ بہت ؛ بلکہ اکثر آدمی بینا نظر آتے ہیں۔ مگر اُس عدم میں - جو اِس میں مسلوب ہوتا ہے، اگر یہ قید بھی لگا دیں کہ وہ ذاتی ہو - تو پھر اس قسم کا غیر خداوندِ عالم میں ہونا محال ہو جائے۔

تسبیح و تقدیس کی تعریف

سو ہم اپنی اصطلاح پر اِس کا نام "سبوحیت" اور "قدوسیت" اور "تسبیح" اور "تقدیس" رکھ کر یہ گذارش کرتے ہیں کہ وہ اقسام - جن کا ہونا خدا میں محال ہے - فقط اِسی وجہ سے خدا میں محال ہیں کہ اُن کا ہونا کسی نہ کسی عدمِ ذاتی کے اعتبار پر موقوف ہے۔ سو سلبیات کی اول دو قسموں کا حال تو ظاہر ہے کہ اُن میں عدمِ ذاتی ملحوظ ہے۔ پر وجودیات کی قسمِ ثالث میں، چوں کہ بہ ظاہر معاملہ بالعکس ہے، اس لیے یہ گذارش ہے کہ کسی چیز کے عرضی اور مستعار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ موصوف کی ذات میں نہ ہو، کسی اور کے فیض سے آگئی ہو۔ سو تم ہی کہو کہ یہ عدمِ ذاتی نہیں تو اور کیا ہے؟۔

اِس صورت میں قسمِ ہفتم کا ماحصل فقط یہ ہوگا کہ وجودیات میں سے قسمِ ثالث اور سلبیات میں سے اول اور اوسط نہیں۔ کیوں کہ عدم کے لیے یہی تین احتمال ہیں، یہ نہیں کہ قسمِ ہفتم فی الواقع قسمِ ہفتم ہے مگر اِسی قیاس پر اوصافِ ضروری کے ضرور ہونے کی بھی یہی وجہ ہے کہ وہ کسی وصفِ وجودی ذاتی کے ہونے کی خبر دیتے ہیں، جن میں دو قسم: اول اور اوسط، وجودیات کا حال تو خود ہی ظاہر ہے، پر قسمِ ثالث سلبیات میں اشتباہ ہو، تو ہو۔

تحمید کسے کہتے ہیں؟

سو اس اشتباہ کے رفع کرنے کے لیے یہ گذارش ہے کہ موافق تحریرِ بالا اس قسم میں قیدِ استعارہ کا سلب ہوتا ہے، جس کا عدمِ ذاتی پر دلالت کرنا ابھی عرض کر کے آتا ہوں۔ اِس صورت میں سلبِ استعارہ کو وجودِ ذاتی لازم ہوگا۔ کیوں کہ سوائے عدم پھر وجود ہی ہوگا اور کوئی احتمال تو ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لیے بہ مقابلہ صفتِ قدوسیت ایسی صفتِ جامع ہونی چاہیے، جو اقسامِ ضروریہ ثلاثہ کو شامل ہو۔

سو ہم اُس صفت کے لیے لفظِ "محمودیت" اور "حمد" تجویز کر کے یہ گذارش کرتے ہیں کہ اگرچہ بہ ظاہر اوصافِ خداوندی کی آٹھ قسمیں معلوم ہوں، پر اِس تقریر کے موافق کل دو قسمیں ہو جائیں گی:

ایک اوصافِ تسبیحی — جن کو اوصافِ تنزیہی اور جلالی بھی کہیے - تو بجا ہے۔ دوسرے اوصافِ تحمیدی - جن کو اوصافِ جمالی بھی کہیے - تو زیبا ہے۔

مگر اوصافِ تنزیہی کا ماحصل جیسا یہ ہے کہ اوصافِ ثلاثہ معلوم نہ ہوا کریں، ایسا ہی اُن سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اوصاف - جو قابل کی

جانب سے آتے ہیں- بالکلیہ مسلوب ہوں۔ کیوں کہ اول تو تحدید لازم آئے گی دوسرے ان اوصاف کا موصوف -جو قابل کے عطاکردہ ہوتے ہیں- خود ایک وصفِ عرضی ہوتا ہے۔ مثلاً : دھوپ -جو موصوف بہ تربیع و تثلیث وغیرہ اوصافِ عطاکردۂ صحن، یا روشن دان وغیرہ- قوابل ہوتی ہے، تو خود ایک وصفِ عرضی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب خدا میں اوصافِ عرضی یعنی مستعار کا ہونا اِس وجہ سے محال ہوا کہ احتیاج غیروں کی طرف لازم آئے گی، تو خود کیوں کر من جملۂ اوصافِ عرضیہ، یعنی اوصافِ مستعار ہو سکتا ہے؟ کیوں کہ وہاں تو اوصاف ہی میں احتیاج تھی، یہاں خود اپنی ذات اور وجود ہی میں احتیاج لازم آئے گی۔

بالجملہ، وہ سب اوصاف -جو عطاکردۂ قوابل ہوتے ہیں- اوصافِ وجودی میں سے قسمِ ثالث کے تلے داخل ہوتے ہیں۔ اِدھر دیکھیے. اوصافِ تحمیدی، یعنی اوصافِ جمالی کو جیسا یہ لازم ہے کہ اوصافِ ثلثہ مشار الیہا ہوا کریں، ایسا ہی یہ بھی لازم ہے کہ جتنے اوصاف فاعل میں ہوتے ہیں، وہ سب ہوں۔ کیوں کہ اوصافِ فاعلی سب، ثلثہ مشار الیہا میں داخل ہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

ایک ضروری تمہید

مگر اس کی تمیز کہ کون سے اوصافِ فاعل ہیں اور کون سے اوصاف قابل؟۔ ہر کسی کا کام نہیں۔ اس کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کسی قدر تفصیل ہم ہی لکھتے چلیں۔ پر اِس کا کھٹکا ہے کہ یہ باریک باتیں دیکھنے والوں کی سمجھ میں آتی ہیں یا نہیں؟ مگر جب یہ خیال میں آتا ہے کہ کم فہم نہ سمجھیں گے، تو کیا ہوا، اہل فہم تو سمجھ جائیں گے، بہ نامِ خدا قلم اٹھاتا ہوں۔

غرض، اِس پس و پیش کی باتیں ہر کسی کے لیے نہیں لکھتا، فقط اُن صاحبوں کے لیے عرض کرتا ہوں کہ فہمِ باریک رکھتے ہیں، مضامینِ دقیقہ سے اُن کو مناسبت حاصل ہے، فقط ایک سمجھانے ہی کی دیر ہے۔ سو ایسے صاحبوں کی لغزشیں دیکھ، سن کر جی یوں چاہتا ہے کہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض کرتا چلوں۔ میری عرض معروض پر کان جمانے سے عار نہ کریں گے اور انصاف کریں گے، تو کیا دور ہے کہ خداوندِ ہادی اُن کو ہدایت فرمائے؟ ورنہ عوام الناس کو اِن مضامین میں دل لگانے اور غور فرمانے کی اجازت نہیں۔ مبادا کچھ کا کچھ سمجھ کر کسی اور راہ کو نہ ہو لیں۔

سنیے! بعض مضامین تو ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کے وجود اور سمجھنے میں کسی اور مضمون کے وجود اور سمجھنے کی ضرورت نہ ہو۔ جیسے میں، تم، زید، عمر، زمین، آسمان، درخت، پہاڑ، چاند، سورج وغیرہ۔ یہ سب مضامین اور سارے مفہوم ایسے ہیں کہ تنِ تنہا اپنے وجود اور سمجھ میں آجانے کے لیے کافی ہیں۔ اور بعض مضامین اور معانی ایسے ہوتے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آتے۔ جب (بھی) وجود میں، سمجھ میں آتے ہیں، دوسرے مضمون کے ساتھ وجود میں، یا سمجھ میں آتے ہیں۔ مثلاً باپ، بیٹا، بھائی، جورو، خالہ، پھوپھی، چچا، ماموں، دادا، دادی، نانا، نانی، دوست، دشمن، استاذ، شاگرد، اوپر، نیچے، دائیں، بائیں، آگے، پیچھے وغیرہ۔ یہ سب مضامین ایسے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آسکتے۔

باپ کا وجود اور تصور بغیر بیٹے کے وجود کے نہیں ہوسکتا۔ علیٰ ہذا القیاس جورو کے وجود اور تصور کو خاوند کا وجود اور تصور، استاذ کے وجود اور تصور کو، شاگرد کا وجود اور تصور، اوپر کے وجود و تصور کو نیچے کا وجود و تصور، دوست کے وجود و تصور کو دوسرے دوست کا وجود و تصور، دشمن

کے وجود و تصور کو اُس کا وجود و تصور - جس کا دشمن ہو - لازم ہے۔

سو اِسی قسم میں سے فاعل اور مفعول بھی ہیں، یعنی فاعل، بے مفعول اور مفعول، بے فاعل نہیں ہوتا اور نہ ایک دوسرے سے جدا سمجھ میں آسکتا ہے۔

باقی یہ خیال - کہ باپ مر جاتا ہے، بیٹا رہ جاتا ہے، استاذ مر جاتا ہے، شاگرد رہتا ہے - اِس دعوے کے مخالف نہیں۔ کیوں کہ ایسے وقت میں کسی کو کسی کا باپ، یا استاذ، یا بیٹا اور شاگرد کہنا مجازاً یعنی بہ اعتبار زمانۂ سابق ہوتا ہے، ورنہ بہ اعتبارِ حقیقت نہ یہ اُس کا باپ ہے، نہ وہ اِس کا بیٹا۔ نہ یہ اُس کا شاگرد ہے، نہ وہ اِس کا استاذ؛ بلکہ جیسے مرنے کے بعد نکاح ٹوٹ جاتا ہے، یہ رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں اور اگر یہ موٹی بات مقبول نہ ہو، تو خیر وہ جو اصلی جواب ہے، وہی سنیے!

باپ کا باپ ہونا اور بیٹے کا بیٹا ہونا اور استاذ کا استاذ ہونا اُن کے حق میں کوئی وصفِ ذاتی نہیں، ورنہ ہمیشہ سے ہوتا؛ بلکہ ایک مضمونِ عارضی ہے۔ سو باپ ہونے کی حقیقت اور بیٹے ہونے کی حقیقت فقط یہی مضمونِ عارضی سمجھو۔ ابوت اور بنوت اور استاذی، شاگردی کچھ اور ہے۔ اور جن میں یہ اوصاف پائے جائیں، کچھ اور۔ سو چوں کہ اِن اوصاف کو وقتِ موتِ موصوف، فنا عارض ہو جاتی ہے، تو بے شک اُس وقت اِس کے مقابل میں جو وصف ہوگا، اُس کو بھی فنا عارض ہوگی۔ ہاں البتہ ذہن اور تصور اور خیال میں چوں کہ موصوف کو بعدِ موت بھی بقا رہتا ہے، تو تصور میں کچھ دقت پیش نہیں آتی۔ اس لیے عام آدمیوں کو دھوکا پڑ جاتا ہے۔

الحاصل، اِس قسم کے مضامین تنہا نہیں پائے جاتے، خواہ ذہن میں کہیے، خواہ خارج از ذہن کہیے۔ اور وجہ اِس کی یہ ہے کہ یہ اوصاف از قسم نسبت ہوتے ہیں، جیسے جملے کو بہ تاویلِ مفرد، صفت بنا لیتے ہیں،

ایسے ہی کبھی نسبت کو بہ تاویلِ غیر نسبت، صفت بنا کر اُس کے دو طرفوں میں سے کسی کو موصوف قرار دے کر ثابت کر دیتے ہیں۔ مگر نسبت پھر نسبت ہے۔ اُس کی ذات متبدل نہیں ہو جاتی جو اُس کے لوازم بدل جائیں، جوں کی توں بدستور باقی رہتی ہے۔

سو اُن میں سے ایک تو یہی موصوف ہوتا ہے۔ اس لیے فقط دوسرے ہی کی ضرورت رہتی ہے۔ جب یہ بات خوب ذہن نشیں ہو گئی، تو اصل مطلب کو بھی سنیے!۔

اوصافِ فاعلی، قابلی اور مفعولی کی تعریف

اگر کوئی وصف، اوصافِ وجودی میں سے اِس بات کو مقتضی ہو کہ علاوہ موصوف، اِس وصف کے لیے کوئی اور بھی چاہیے، جس پر یہ وصف واقع ہو، ایسا وصف تو من جملۂ اوصافِ فاعلی ہو گا اور اگر کوئی وصف، علاوہ موصوف اِس بات کا مقتضی ہو کہ اِس وصف کے لیے کوئی اور بھی چاہیے، جس سے یہ وصف صادر ہوا ہو، تو یہ وصف، من جملۂ اوصافِ مفعولی ہو گا۔

سو اوصافِ فاعلی تو ہر قسم کے خداوندِ عالم میں ہونے چاہییں۔ کیوں کہ منشا اِس قسم کے اوصاف کا اصل میں وجود ہے۔ اور وجود کا حال آپ سن ہی چکے ہیں کہ وہ کہاں سے آتا ہے؟ سوائے خانۂ خداوندی اور کوئی گھر ہی نہیں، جس میں وجود کا خزانہ ہو۔ مگر اہلِ فہم تقاریرِ بالا سے سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ اِس صورت میں فاعل کو کچھ دخل نہ ہو گا، فقط وجود ہی ایسے اوصاف کا مصدر ہو گا۔ گو بہ ظاہر، اہلِ ظاہر کو صورتاً فاعل کی اُس میں مداخلت معلوم ہوتی ہو۔

سو یہ ایسا قصہ ہے، جیسے آئینہ، وقتِ تقابلِ آفتاب اگر منور ہو کر اور

اشیاء کو منور کرتا ہے، تو اِس تنویر میں آئینے کے اُس نور کو دخل ہے، جو آفتاب کی طرف سے ہاتھ آیا ہے۔ آئینے کی شکل صورت، رنگ روپ، قطع برید کو کچھ دخل نہیں۔ اور اگر دخل بھی ہے یعنی کسی دیوار پر اگر آئینے سے نور جائے گا، تو اُس کا رنگ البتہ آئینے کے رنگ کا تابع ہوگا۔ سو اسی طرح اصل وصفِ فاعلی تو عالم بالا سے آئے گا۔ ہاں اگر برائی، بھلائی وغیرہ اِس طرف سے لاحق ہو جاتی ہیں۔

غرض، اِس کلیے سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ ایسے اوصاف بہت سے بہت ایسے ہوتے ہیں کہ بنی آدم کے حق میں موجبِ مذمت سمجھے جاتے ہیں۔ جیسے کسی نامحرم کو دیکھنا، یا کوئی اور برا بھلا کام کرنا۔ غرض اصل فعل اور چیز ہے، اور اُس کی بھلائی برائی اور چیز ہے۔ بھلائی برائی اوپر سے افعال کو عارض ہو جاتی ہے۔

بالجملہ، اوصافِ فاعلی تو سبھی خداوندِ کریم میں ہوں گے۔ کیوں کہ (وہ) مصدرِ افعال، وجود ہے اور وجود، خدا کے حق میں ایک وصفِ خانہ زاد ہے، مستعار چیز نہیں۔

رہے اوصافِ مفعولی، اُن کی دو صورتیں ہیں:

ا۔ ایک تو یہ کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایسی بات پیدا ہو جس کا تصور فقط مفعول ہی پر موقوف ہو۔ جیسے گرمی، سردی، سیاہی، سفیدی اِس قسم کے اوصاف کا حدوث تو خدا تعالیٰ کی ذات میں کسی اور فاعل کی طرف سے محال ہے۔ کیوں کہ اِس صورت میں فاعل کی طرف سے مفعول میں کسی قسم کا ایجاد ہوگا۔ یعنی اوصافِ وجودی پیدا ہوں گے اور اوصافِ وجودی قبلِ حدوث، خدا تعالیٰ میں نہ ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ بعض اوصافِ وجودی کا نہ ہونا، اطلاقِ وجود اور اُس کے غیر محدود ہونے کے منافی ہے، جس کا تسلیم کرنا خداوندِ عالم کے لیے ضرور ہے۔

۲۔ دوسری یہ صورت ہے کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایجاد از قسم مذکور تو نہ ہوا ہو؛ بلکہ ایسی ایک بات ثابت ہوئی ہو، جس کا سمجھنا فقط ایک مفعول ہی پر موقوف نہ ہو؛ بلکہ اُس کے تصور میں فاعل کے بھی تصور کی ضرورت ہو۔ جیسے محمود ہونا، یا محبوب ہونا، یا مرئی ہونا اس قسم کے اوصاف کا ثبوت، تو خدا کے لیے ضرور نہیں، پر اِن اوصاف کا امکانِ ثبوت ضرور ہے۔ کیوں کہ حاصل اِن اوصاف کا فقط اتنا ہے کہ ایک نسبت خدا کے بیچ میں اور کسی غیر کے بیچ میں پیدا ہوگئی۔ سو نسبت کا ثبوت، یا حصول خدا کے لیے کچھ محال نہیں۔ کیوں کہ منسوب، یا منسوب الیہ، قبلِ نسبت اپنے وجود اور صفاتِ ذاتیہ میں کامل ہوتے ہیں، اِن باتوں میں نسبت کے محتاج نہیں ہوتے؛ بلکہ نسبت ہی اپنے وجود میں اُن کی محتاج ہوتی ہے۔

علاوہ بریں، اگر نسبت کا حصول خدا کے لیے محال ہو، تو اُس کا خالق ہونا، عالم ہونا، رزاق ہونا بھی محال ہو جائے۔ اس لیے کہ اِن تمام مضامین اور سب باتوں میں ایک نسبت ہی ایک دوسرے کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

الغرض، فقط نسبت کا حصول تو محال نہیں، ہاں احتیاج، ذات وصفات میں خدا کے لیے محال ہے۔ سو ظاہر ہے کہ نسبت کو احتیاج لازم نہیں، ہاں بعض نسبتیں ایسی ہوتی ہیں، جن سے احتیاج اور افتقار ٹپکا کرتا ہے، جیسے مخلوقیت مثلاً۔ مگر اِس کے مقابلے میں خالقیت وغیرہ ایسی نسبتیں بھی ہیں، جن سے استغنا اور عدم احتیاج اسی طرح آشکارا اور نمایاں ہوتا ہے۔

بہر حال، جب کچھ ایجاد کسی ایسے امر کا نہ ہو، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے؛ بلکہ فقط حصولِ نسبت ہی ہو، تو پھر بہ شرطے کہ منشا اُس نسبت کا

کوئی امر وجودی ہو، جیسے محبوب ہونے کے لیے جمال اور محمود ہونے کے لیے کمال، تو ایسے اوصافِ مفعولی کا حصول خدا تعالیٰ کے لیے بایں معنی اگرچہ ضرور نہیں کہ خواہ مخواہ کسی محبّ کو خدا تعالیٰ سے محبت حاصل ہو ہی جائے، یا کوئی حامد خدا تعالیٰ کی حمد کیا ہی کرے، پر ایسے اوصاف کا حصول بالضرور ممکن ہے۔ کیوں کہ منشائے محبوبیت اور محمودیت- جس کو جمال کہیے یا کمال- وہ سب خدا کے خانہ زاد ہیں اور اِس وجہ سے قبلِ تعلقِ محبتِ محبان، یا حمدِ حامدان بھی اگر خدا تعالیٰ کو محبوب کہیے، تو بجا ہے۔

سارے جہان میں دستور ہے کہ شجاعوں اور خوش اخلاقوں اور سخیوں کو ہر دم اور ہر وقت شجاع اور خوش اخلاق اور سخی کہتے ہیں، خواہ شجاعت اور خوش خلقی اور سخاوت کا وقت ہو کہ نہ ہو۔ یعنی دلاوری کا ظہور اعداء کے مقابلے میں ہوتا ہے اور خوش خلقی کا ظہور اپنے، بیگانہ کی ملاقات میں ہوتا ہے اور سخاوت مساکین کو مال کے دینے سے ظاہر ہوتی ہے۔ تنہا کسی گوشے میں اگر کسی وقت کوئی بیٹھا ہو، تو اِن اوصاف کے ظہور کی کوئی صورت نہیں۔ مگر بایں ہمہ ہر وقت اس قسم کے آدمیوں کو شجاع اور خوش اخلاق اور سخی کہتے رہتے ہیں۔ اور وجہ اِس بول چال کی فقط یہی ہے کہ وہ قوت- جو منشا شجاعت اور دلاوری کی ہوتی ہے اور وہ صفت، جس سے آثارِ خوش اخلاقی کے ظاہر ہوتے ہیں اور وہ وصف جو باعث داد و دہش ہوتا ہے۔ مثل قوت باصرہ کے دیکھو، یا نہ دیکھو اور مثل قوت سامعہ کے سنو، یا نہ سنو۔ ہر دم اور ہر وقت ساتھ رہتے ہیں۔ سو اسی طرح وہ جمال اور کمال- جو باعث محبت، یا موجبِ مدح و ستائش ہوتا ہے- خداوندِ کریم میں ہر دم اور ہر وقت موجود رہتا ہے۔ کسی کو اُس ذات پاک کے ساتھ محبّت ہو، یا نہ ہو اور کسی کو اُس

کے حمد و ثنا کی توفیق ہو کہ نہ ہو۔

جب یہ تقریر دل نشین ہو چکی، تو اب یہ گذارش بھی قابلِ لحاظ ہے کہ جیسے شجاعت اور سخاوت اور خوش اخلاقی اور ساعت اور بصارت کا وہ مرتبہ - جو موجبِ ظہورِ آثار ہوتا ہے - ایک ایسی قوت ہے، جو ہر دم ملازمِ حالِ شجاع و خوش اخلاق و سخی و سمیع و بصیر رہتی ہے۔ اور اِس وجہ سے اس بات کی مستحق ہے کہ اِس مرتبے کو مرتبہ بالقوہ کہیے، اِسی طرح جمال و کمالِ خداوندی کو لازم ذاتِ خداوندی سمجھیے اور اس اعتبار سے خدا تعالیٰ کو محبوب اور محمود بالقوہ ہر دم اور ہر آن سمجھیے اور اِن اوصاف کو اس اعتبار سے من جملہ اوصافِ قدیمہ سمجھیے۔ پر وہ مرتبہ - جو بعد ظہورِ آثار کے پیدا ہوتا ہے - جیسے شجاعانِ دلاور اور خوش اخلاقانِ شیریں سخن اور اسخیائے دریادل وغیرہ کے حق میں من جملہ لوازم ذات نہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اور ہر دم قوتِ باصرہ اور قوتِ سامعہ کا مصروف بہ کار ہونا اِس کی نظیر ہے۔ ایسے ہی وہ محبوبیت اور محمودیت - جو بعد تعلقِ محبت اور صدورِ حمد و ثنا کے حاصل ہوتی ہے - خدا کے اوصافِ قدیمہ میں سے نہیں۔ ہاں اوصافِ ممکنة الحصول میں سے ہے۔ اور بایں وجہ کہ اِس مرتبے میں بالفعل ظہورِ آثار ہوتا ہے اور صفتِ شجاعت اور سخاوت و محبوبیت اور محمودیت وغیرہ اپنے اپنے اثر، اِس وقت دکھاتے ہیں، اس مرتبے کو بالفعل کہیے تو زیبا ہے۔ مگر اِس قسم کے اوصاف کے حدوث سے خدا کی ذات و صفات میں کچھ حدوث اور تجدد لازم نہیں آتا۔ کیوں کہ در حقیقت ایسے اوصاف کے حصول سے بجز نسبت - جو ذاتِ موصوف سے ایک امر زائد ہوتا ہے - موصوف کو کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں بسا اوقات نسبتِ مذکور کی طرفِ ثانی کو اِس طرف سے کوئی وصف، علاوہ نسبتِ مذکورہ کے حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً

آفتاب اور زمین اگر مقابلِ یک دیگر ہوں اور بہ وجہ نور افشانیٔ آفتاب۔ جو اِس تقابل کے وقت بہ جانبِ زمین ہوتی ہے۔ آفتاب کو فاعلِ تنویر کہیں، تو اِس تنویر سے آفتاب کو کچھ حاصل نہیں ہوتا، فقط یہی نسبتِ تنویر حاصل ہو، یا نہ ہو۔ ہاں اِس تنویر اور نور افشانی کے باعث زمین کو علاوہ اُس نسبت کے۔ جو فیمابین آفتاب و زمین وقتِ تنویرِ مذکور حاصل ہوتی ہے۔ حسبِ حیثیت و قابلیت، آفتاب کے خزانے سے نور مل جاتا ہے۔

غرض، جیسے زمین کو علاوہ نسبتِ مذکورہ کے دھوپ کا فیض ہے اور آفتاب کو سوا نسبت کے زمین سے اور کچھ فیض نہیں، ایسے ہی خداوندِ عالم کو بجز نسبت کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں عالم کو علاوہ نسبتِ فیمابین کے فیضِ وجود اور فیضِ کمالاتِ وجود بھی ہوتا ہے۔

غرض، خدائے تعالیٰ کو عالم کی طرف سے بجز نسبت اور اضافت کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ نسبت، منسوب اور منسوب الیہ دونوں سے خارج ہوتی ہے۔ اگرچہ ایک کے اعتبار سے اُس کو اور طرح سے تعبیر کریں اور دوسرے کے اعتبار سے اور طرح۔ جیسے پدر اور فرزند اور سقف و فرش میں ایک نسبت ہوتی ہے۔ مگر وہی ایک نسبت ایک کے اعتبار سے ابوّت اور دوسرے کے اعتبار سے بنوّت کہلاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، نسبتِ فیمابین سقف و فرش ایک کے لحاظ سے فوقیت اور دوسرے کے لحاظ سے تحتیت کہلاتی ہے۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ نسبت کا وجود اور تحقق دونوں طرفوں کے وجود اور تحقق پر موقوف ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ معدومِ محض کسی نسبت کے لیے منسوب، یا منسوب الیہ بن سکے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ ایک شی من وجہ معدوم ہو اور من وجہ موجود ہو۔ ایک جہت سے اُس میں وجود ہو اور ایک جہت سے

عدم ہو۔ بہ اعتبارِ وجود وہ شی منسوب، یا منسوب الیہ ہو اور باعتبارِ عدم اُس کو عدمی کہیں۔ مثلاً سایہ، یا نابینائی کو جو من جملہ امورِ عدمی شمار کرتے ہیں اور پھر بایں ہمہ سایے کو دائیں بائیں کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ دائیں بائیں ہونا من جملہ مفہوماتِ نسبتی اور اضافی ہے۔ علی ہذاالقیاس نابینائی کو شدید ضعیف کہتے ہیں۔ اور اُس کے یہ معنے ہیں کہ موٹی چیزوں کو دیکھ سکتے ہیں اور باریک چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات بھی اضافی ہے۔ سو باوجود عدمی ہونے کے جو یہ نسبتیں اُن کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں، تو اِس کی یہی وجہ ہے کہ اِس قسم کی چیزیں من وجہ عدمی ہیں اور من وجہٍ وجودی ہیں۔ چونکہ اِن الفاظ کی وضع میں عدمِ نور، یا عدمِ بصر پر نظر ہے، تو اُن کو عدمی کہتے ہیں۔ اور بایں نظر کہ سایے میں بھی کچھ نہ کچھ نور ہوتا ہے۔ اگرچہ دھوپ کا سا نور نہ ہو۔ علی ہذاالقیاس ضعفِ بصارت کی حالت میں بھی کچھ نہ کچھ بصر ہوتی ہے۔ اگر چہ نظرِ قوی کی برابر بصارت نہ ہو، تو اُن کو اِس وجہ سے وجودیات میں شمار کرنا ضرور ہے۔ اور اسی وجہ سے یہ مفہومات نسبتوں کی اطراف میں آجاتے ہیں اور منسوب، یا منسوب الیہ ہو جاتے ہیں۔ مگر جو مجمع الوجوہ عدمی اور معدومِ محض ہو، اُس کے ساتھ کسی نسبت کا تعلق ہرگز ممکن نہیں۔ اہلِ علم تو جانتے ہی ہوں گے۔ پر یہ بات ایسی ہے کہ جاہل بھی اِس کی تسلیم میں حائل نہ ہوں گے۔

تخلیقِ عالم سے پہلے خدا، عالم اور خالق تھا، یا نہیں؟

اِس لیے تقریرِ گذشتہ کو سن کر یہ خلجان پیدا ہوتا ہے کہ قبلِ ایجادِ خداوندی، اشیائے عالم کے لیے کسی طرح کا وجود نہ تھا۔ پھر نسبتِ عالمیت اور خالقیت کی کیا صورت ہوگی؟ آخر نسبت کے تعلق اور تحقق کے لیے

دو چیزوں کی خواہ مخواہ ضرورت ہے: ایک منسوب الیہ، دوسرا منسوب۔ قبلِ ایجاد، خداوندِ عالم کو نسبتِ خالقیت وعالمیت کا اگر منسوب الیہ کہیں گے، تو منسوب کون تھا؟ اور منسوب کہیے، تو منسوب الیہ کون تھا؟ اور اگر یوں کہیے کہ قبلِ ایجاد، نسبتِ عالمیت وخالقیت ہی نہ تھی، یہ دونوں نسبتیں بعدِ ایجاد، وجود میں آئی ہیں، تو یہ دشواری ہے کہ ایک تو قبلِ ایجاد۔ نعوذ باللہ۔ خداوندِ عالم کا تمام کائنات سے بے خبر ہونا اور جاہل ہونا لازم آئے گا۔ دوسرے یہ ایجاد اُس کے حق میں ضروری، یا اضطراری ہوگا، اختیاری نہ ہوگا۔ کیوں کہ افعالِ اختیاری میں تو اول اُس کام اور اُس کے انجام کا سمجھ لینا ضرور ہے۔ مگر ضروری تو ہو ہی نہیں سکتا، ورنہ یہ حدوث کیوں ہوتا؟ خدا کی صفاتِ ضروریہ سب ازلی ہیں۔ ذاتِ مقدس کے سوا اِن صفات کے، حصول واتصاف میں اور کسی کی ضرورت نہیں، ورنہ خدا کیا ہوگا؟ غیروں کا محتاج ہوگا۔ اور ناظرانِ اوراقِ گذشتہ کو یہ معلوم ہی ہو گیا ہوگا کہ احتیاج، علاماتِ مخلوق میں سے ہے، خالق اور خدا کا استغناء سب سے اور سب طرح سے لازم ہے۔ اور جب احتیاجِ غیر کی طرف اتصاف، صفاتِ ضروری میں نہ ہوئی، تو یوں کہو تنہا ذات ہی اُن کے اتصاف کے لیے کافی ہے۔ اِس لیے جیسے وہ ازلی ہے، صفاتِ ضروری بھی ازلی ہی ہوں گی۔

غرض، ایجاد کو خدا کی صفاتِ ضروریہ میں سے تو کہہ نہیں سکتے، اور کہیے تو کیوں کر کہیے؟۔ ہماری غرض صفاتِ ضروریہ سے یہ ہے کہ اگر وہ نہ ہوں، تو موصوف کی جانب نقصان لازم آئے۔ اور اگر اُن کے نہ ہونے سے موصوف کی جانب کچھ نقصان عائد نہ ہو، تو اُن صفات کو موصوف کے حق میں صفاتِ ضروریہ نہ کہیں گے۔ گو کسی اور کا اُن کے نہ ہونے سے نقصان ہی۔ مگر ایجاد کو دیکھا، تو اُس کے ہونے سے اُس

کے موصوف یعنی ایجاد کرنے والے کا کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ہاں جس کو ایجاد کیجیے، البتہ اُس کا نقصان ظاہر ہے، اس لیے کہ وجود جیسی نعمت سے محروم رہ جائے گا۔

غرض، ایجاد، خداوندِ عالم کے حق میں ضروری تو نہیں۔ اور جب یوں کہا کہ قبلِ ایجادِ کائنات کسی طرح اُن کا علم نہ تھا، تو ایجاد، اختیاری بھی نہ ہوا۔اب خواہ مخواہ اضطراری کہنا پڑا۔ مگر ظاہر ہے کہ اضطرار کے لیے اول یہ ضرور ہے کہ مضطر پر کوئی جابر ہو۔ وہ جابر داخلی ہو جیسے حرکت رعشہ میں ہوتا ہے، یا خارجی جیسے کمزور آدمی کو کوئی شہ زور(۱) کہیں کھینچ لے جائے۔اِس صورت میں خدا، خدا نہ رہے گا، وہ جابر ہی خدا تعالیٰ ہو جائے گا۔ کیوں کہ خدا کے لیے یہ لازم ہے کہ اُس کا وجود سب وجودوں سے قوی ہو، اُس کا علم سب کے علم سے زیادہ، اُس کی قدرت سب کی قدرتوں سے بڑھی ہوئی ہو۔ ورنہ یہ کہنا غلط ہو جائے کہ خدا کا وجود اور اُس کی صفاتِ وجودی خانہ زاد ہیں اور سوائے اُس کے اوروں کا وجود اور صفاتِ وجود خدا کے خزانے سے مستعار۔ کون نہیں جانتا کہ صفتِ اصلی اور خانہ زاد، صفتِ مستعار سے قوی ہوتی ہے؟ جب خدا تعالیٰ پر اوروں کا زور چل گیا، تو پھر دو حال سے خالی نہیں: یا اصل سے قدرت ہی نہیں۔یا ہے تو، قوی نہیں، جابر کی قدرت سے ضعیف ہے۔ ضعیف کہیے تو اپنے سے قوی سے مستفاد ہوگی اور خدا کی خدائی غلط ہوگی اور اُس قوی کی خدائی صحیح ہوگی۔ اور اگر یوں کہیے کہ اصل سے قدرت نہیں، تب اِس سے بھی زیادہ دشواری ہے۔ خدائی کو یہ لازم ہے کہ وجود غیر محدود ہو۔اور جب یوں کہا کہ خدا تعالیٰ میں قدرت نہیں، تو یہ بات لازم آئی کہ وجودِ خداوندی حدِ قدرت سے پرے پرے ہے۔ اب

(۱) شہ زور: بہت طاقت ور، زور آور۔

فرمائیے کہ تحدید اور انتہا میں اِس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے؟۔ علاوہ بریں مخلوقات میں قدرت کا ہونا یقینی۔ اور پھر قدرت کا وجودی ہونا ظاہر۔ آخر ایجاد اُسی کے وسیلے سے ہوتا ہے۔ یہ بھی وجودی نہ ہو، تو پھر اور کون ہو؟۔

اِس صورت میں وہ قدرت یا مخلوقات میں خانہ زاد ہوگی، یا سوا خدا کے کسی اور سے مستعار۔ خود اللہ تعالیٰ سے تو استعارے کی اِس صورت میں کوئی صورت نہیں۔ کیوں کہ خدا تعالیٰ سے تو قدرت کو پہلے ہی اڑا دیا اور یہ ممکن نہیں کہ اپنے پاس تو نہ ہو اور کسی دوسرے کو دے دیجیے۔

بالجملہ، صورتِ مفروضہ میں ضرور ہے کہ قدرتِ مخلوقات یا مخلوقات کی خانہ زاد ہو، یا سوا خدا کے کسی اور سے مستعار ہو۔ اگر کسی اور سے مستعار ہے، تو اُس کو خدا کہیے، ورنہ پہلے خود مخلوقات کا خدا ہونا لازم آئے گا۔ آخر خدا تعالیٰ وہی ہے، جس کا وجود اور صفاتِ وجود اصلی اور خانہ زاد ہوں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ صفاتِ وجود جیسی قدرت اگر خانہ زاد ہوں گی، تو وجود پہلے خانہ زاد ہوگا۔ کیوں کہ صفاتِ وجودی تو وجود کا پرتو ہوتی ہیں، (۱) اور وجود اُن کا موصوف۔ یہی وجہ ہے کہ سوائے وجود کے اور چیزوں میں صفاتِ وجودی کے حصول کے لیے حصولِ وجود اول ضرور ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز موجود نہ ہو اور موصوف بہ صفاتِ وجودی ہو جائے۔

اگر صفاتِ مذکورہ اصل میں صفاتِ وجود اور وجود کے اوصاف نہ ہوتیں، تو بالضرور کسی اور چیز کی صفاتِ اصلیہ اور اوصافِ ذاتی میں سے

---

(۱) : نشان زدہ جملے کے بعد مطبع قاسمی کے نسخے میں درج ذیل عبارت ہے:
"یا یوں کہو کہ صفاتِ وجودی اصل میں وجود کی صفات ہوتی ہیں، اور وجود اُن کا موصوف" (ص: ۲۴۳، صفاتِ وجودی کا تعلق)۔

ہوتیں۔ اور بے شک اُس چیز کے حق میں اُن اوصاف کے اتصاف کے لیے وجود کی ضرورت نہ ہوتی۔ اور سوا اُس چیز کے اوروں کی بھی اگر ضرورت ہوتی، تو اُسی کے حصول کی ضرورت ہوتی، وجود کی ضرورت نہ ہوتی۔ کیوں کہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ کسی حادث کے حدوث میں اگر ضرورت ہے، تو اصل میں کل تین چیزوں کی ضرورت ہے: ایک دینے والے کی، جس کو صادر کہیے۔ دوسرے لینے والے کی، جس کو قابل کہیے۔ تیسرے اُس شے کی، جس کو دیجیے، اور لیجیے اور اُس کو عطا اور صادر کہنا مناسب ہے۔ سو اِن تین چیزوں کے اصل میں سوا اِن تین چیزوں کے کسی چیز کی ضرورت نہیں۔ اگر کبھی کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے، تو اِن ہی تین چیزوں کے اِتمام کے لیے ضرورت ہوتی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ صورتِ مفروضہ میں وجود اصل، اور معطیٰ صفات تو نہ ہوا، اور جب معطیٰ صفات نہیں، تو پھر وجود کی ضرورت کے تین احتمال ہیں: یا قابل ہو، یا عطا ہو، یا متمم ہو۔ قابل اگر کہیے، تو صورتِ مفروضہ میں خلافِ مفروض لازم آئے گا۔ فرض کیا تھا سوائے وجود کے اور چیزوں کو قابل، نکل آیا وجود قابل۔ آخر گفتگو تو سوائے وجود اور سوائے موصوفِ اصلی کے اوروں ہی کی قدرت وغیرہ صفات میں تھی۔ اور اگر عطا کہیے، تب وہی خلافِ مفروض لازم آتا ہے فرض کیا قدرت کو عطا مثلاً اور کہنا پڑا وجود کو عطا۔ اور اگر متمم کہیے، تو اول تو متمم کی ضرورت وقتِ اعطاء وایصال ہوتی ہے، خود فاعل اور اصل کے حق میں متممات کی ضرورت نہیں۔ مثلاً قلم وکانت ومہرہ(۱) کی اگر ضرورت ہے، تو لکھنے کے لیے ضرورت ہے۔ جس میں دوات کی طرف سے دادودہش اور کاغذ کی

---

(۱) مہرہ: کاغذ گھوٹنے کا آلہ۔

طرف سے قبول ہوتا ہے۔ خود دوات کی سیاہی کے سیاہ ہونے میں نہ قلم و کاتب کی ضرورت ہے، نہ مہرہ کی اور صفائی کی حاجت۔

اِس صورت میں اول تو عمومِ ضرورتِ وجود کسی صفت کے لیے نہ رہی، یعنی اصل و فاعلِ صفات، اتصافِ صفات میں وجود کا محتاج نہ ہوگا۔ اگر ہوں گے، تو قوابلِ صفات ہی حصولِ صفات میں وجود کے محتاج ہوں گے۔

فاعلِ صفات صرف اللہ کی ذات ہے

علاوہ بریں قوابل کو متممات کی اگر ضرورت ہوتی ہے، تو دو وجہ سے ضرور ہوتی ہے: یا بہ وجہ دور ہونے اصل و فاعل کے، جیسے فرض کیجئے کپڑا کہیں ہو اور خُم نیل(۱) کا کہیں ہو، تو رنگریز کی حاجت پڑے گی، تاکہ دونوں کو بہم کردے۔ یا بہ نقصانِ قابلیت کے، مثلاً روئی کو صاف نہ کیجئے اور پھر اچھی طرح نہ دھنیے اور باریک نہ کاتے اور پھر ٹھوک کر نہ بنیے اور بن کر کل مین نہ دبایئے، تو مثل گاڑھائے ہند، کپڑا رنگ کو خوب قبول نہیں کرتا۔ اور اگر امورِ مذکورۂ بالا عمل میں آئیں، تو پھر کپڑا مثل لٹھائے ولایت، رنگ کو خوب قبول کرتا ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ نقصانِ قابلیت، بعد وجودِ قابل متصور ہے، قبلِ وجودِ قابل کو ناقص کہہ سکیں، نہ کامل۔ بااین ہمہ اگر فقط نقصان ہے، تو اِس کا اثر نقصانِ مقبول ہوگا، عدم مقبول نہ ہوگا۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ قابل میں عطائے ناقص آئی ہے، بالکل محروم نہیں رہا۔ اِس صورت میں تو قوابل کو بھی حصولِ صفات میں وجود کی ضرورت نہ ہوگی۔ اگر

---

(۱) خم نیل، نیل کا مٹکا: مطبع قاسمی کے نسخے میں "خم نیل" کی جگہ "مٹکا تیل" کا لفظ ہے۔ مٹکا اِسی خُم کا ترجمہ ہے۔ اور تیل سہوِ کتابت ہے۔ اصل لفظ "نیل" ہے۔

ہوگی، تو تکمیلِ اتصاف ہی میں ضرورت ہوگی، جس کے باعث اِس کا قائل ہونا پڑے گا کہ قبلِ وجود بھی حصولِ صفات ممکن ہے۔ مگر ناظرین اوراق خود جانتے ہوں گے کہ دیوانوں کے سوا اور کوئی اِس بات کو قبول نہیں کر سکتا اگر بالکل عدمِ قابلیت ہے۔ ہاں (۱) اگر وجود بھی قابل کی ماہیت کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے، تو اُس میں قابلیت آجاتی ہے، نہیں تو نہیں۔

اِس صورت میں اول تو قابل کو قابل اور وجود کو متمم کہنا غلط ہے۔ دوسرے اِس صورت میں قابل اگر ہوگا، تو وجود ہوگا نہ قابل۔ مگر وجود کو قابلِ صفاتِ باقیہ کہیے، تو یہ معنی ہوں کہ اور صفات، وجود سے مقدم ہیں۔ اِس لیے کہ مقبول بہ نسبت قابل کے فاعل کے قریب ہوتا ہے۔ حالاں کہ وجود کا تقدم ایسا ظاہر ہے کہ سوا دیوانوں کے اور کوئی اِس کا منکر نہیں ہو سکتا۔ مگر ہاں یوں کہیے (کہ) وجود، اول ذاتِ خداوندی سے صادر ہوا اور صادر ہو کر بہ زبانِ حال، طالبِ صفات باقیہ ہوا۔ اِس لیے صفاتِ باقیہ صادر ہو کر وجود میں آئیں۔ وجود اُن کے حق میں قابل ہو۔ اور وہ صفات مقبول۔ اور سوائے وجود اور کسی میں قابلیت، صفاتِ باقیہ کی نہ تھی، اِس لیے اوروں میں صفاتِ باقیہ کے جانے کے لیے وجود کی ضرورت پڑی۔

مگر اِس کو کیا کیجیے کہ وجود عام ہے اور صفاتِ باقیہ خاص ہیں۔ ہر صفت کو موجود کہہ سکتے ہیں، پر ہر موجود کے وجود کو علیم، یا قدیر مثلاً نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ عام، خاص سے وسیع اور بڑا ہوتا ہے اور خاص اُس سے کم اور چھوٹا۔ اِس صورت میں کیوں کر کہہ سکتے ہیں کہ

---

(۱) : نشان زدہ جملہ مطبع قاسمی کے نسخے میں اس طرح ہے:
"ممکن یہ کہا جائے کہ بالکل عدمِ قابلیت ہے، لیکن اگر" (ص: ۲۴۵، صفاتِ وجودی کا تعلق)۔

مخلوقات، قابلیتِ وجود تو رکھتی ہیں، پر بے واسطۂ وجود، قابلیتِ صفاتِ باقیہ اُن میں نہیں؟۔ اِس کے تو یہ معنی ہوئے کہ مخلوقات میں ایک شیٔ وسیع کی تو گنجائش اور وسعت ہے، پر اُس امر کی وسعت نہیں، جو وسیع نہیں۔

ہاں اگر وجود اور صفاتِ باقیہ عام وخاص نہ ہوتیں؛ بلکہ مثل شکل وصفائی وروغن باہم مبائن یک دیگرے ہوتے، تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے آئینہ قابلِ صفائی ہے اور چینی کے برتن قابلِ روغن اور بواسطۂ صفائی روغن قابلِ اشکال بھی ہو جاتے ہیں، ورنہ انطباعِ اشکال معدوم، ایسے ہی مخلوقات، قابلِ وجود ہیں اور بواسطۂ وجود قابلِ صفاتِ باقیہ ہو جاتے ہیں۔ مگر جب عموم وخصوص ہے، تو یہ نہیں ہو سکتا کہ مخلوقات، وجود کی نسبت تو قابل ہیں اور تنہا صفات کے قابل نہ ہوں۔

اگر وجود کو قابل کہیں اور صفاتِ باقیہ کو صادر اور مقبول اور اِس طرح اور صفات کو اقرب الی الذات کہیں، تو پھر بھی یہ الزام نہ ہٹے گا کہ اِس صورت میں قبلِ وجود بھی مخلوقات کا موصوف بہ صفاتِ باقیہ ہونا ممکن ہوگا۔ اور اگر ہم وجود کو قابلِ صفات کہیں، تب بھی وہی مطلب آجائے گا، جس کے ہم مدعی ہوئے ہیں یعنی صفاتِ باقیہ، صفاتِ وجود ہیں۔ صفاتِ فاعلی نہ سہی، صفاتِ مفعولی سہی۔ اور ظاہر ہے کہ قبلِ تحقق مفعول، تحققِ صفاتِ مفعولی بھی ایسا ہی محال ہے، جیسا قبلِ تحققِ فاعل، تحققِ صفاتِ فاعلی محال ہے۔

تحقیقِ صفاتِ فاعلی اور صفاتِ مفعولی سے فارغ ہو چکا ہوں اور اُس کے سمجھنے والے کو اِس استحالے کے سمجھنے میں کچھ دقت ہی نہیں۔ ہاں اِس اجمال کی تفصیل چاہیے کہ مطلب وہی کیوں کر رہے گا؟ اُس کو سنیے! کہ جب وجود قابل ٹھہرا، تو پھر فاعلِ صفات بجز ذاتِ خداوندی اور کسی

لو نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ اور سب تو اپنے تحقق میں خود وجود ہی کے محتاج ہیں۔ جب تک وجود اُن کو لاحق نہ ہو، اُن کے تحقق کی کوئی صورت نہیں۔ پھر اُن کو فاعل اور اصلِ صفات کہیے، تو کیوں کر کہیے ؟۔

خدا قادرِ مطلق ہے، اُسے کسی آلے کی حاجت نہیں

اِدھر متممات کی بھی یہاں گنجائش نہیں۔ فاعل کا استغناء تو ظاہر ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کو اپنے کسی فعل و عمل میں کسی آلے کی، یا متمم کی ضرورت ہے۔ رہا قابل، وہ اِس صورت میں وجود ہے، اُس کو ناقص کہیے، تو یہ معنی ہوئے کہ اُس میں عدم ہے۔ کیوں کہ حاصلِ نقصان و کمی، عدمِ اجزاء ہے۔ مگر وجود بھی متصف بہ عدم ہو، تو پھر اجتماعِ وجود و عدم کا استحالہ غلط ؛ بلکہ یوں کہو مفہومات میں کوئی امر محال ہی نہیں، کیوں کہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ سوائے کسی کے وجود اور اُس کے عدم کے اور کوئی مفہوم اپنی ذات سے محال ہی نہیں۔ اگر محال ہے، تو وہ اِن ہی دو کے اشتمال کے باعث محال ہے۔

ہاں یہ بات باقی ہے کہ خدا تعالی اگرچہ اپنے فعال میں آلات کا محتاج نہیں، متممات کی اُس کو حاجت نہیں، پر ممکن ہے کہ بایں ہمہ وہ آلات سے کام لے، متممات کو اپنے کاروبار میں دخل دے۔ آخر عالم اسباب میں جو کچھ اسباب ہیں، وہ بھی خدا کے سامنے بمنزلۂ آلات ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ مخلوقات کے جن کاموں میں آلات کو دخل ہے، وہ اکثر ایسے ہیں کہ مخلوقات اُن کاموں میں اُن آلات کی محتاج ہیں۔ اور خداوندِ کریم اپنے کسی فعل میں کسی آلے کا محتاج نہیں۔ اُس کے حق میں تمام آلات ایسے ہیں، جیسے قوی البصر کے لیے عینک کا چشمہ، جیسے اُس کو عینک کا ہونا، نہ ہونا دونوں برابر ہیں، ایسے ہی خداوندِ کریم کو بھی اسباب

کا ہونا، نہ ہونا برابر ہے۔

الغرض، ہو سکتا ہے کہ ذاتِ خداوندی فاعلِ صفات ہو اور وجود، قابلِ صفات ہو اور سوا اُس کے اور چیزیں آلات اور متمات ہوں۔ مگر اس کو کیا کیجئے کہ :

۱۔ اول تو کسی کا متمم ہونا اُس کے وجود پر موقوف۔ اور یہاں وجود کا ابھی کیا ذکر ہے، کیوں کہ خود وجود کا تو اتمام ہی منظور ہے۔

۲۔ دوسرے بعد ذاتِ خداوندی کے صفاتِ خداوندی کے ہیں۔ اُن میں سے وجود قابل ٹھہرا۔ اور سوا اُس کے اور صفات عطاء اور صادر۔ اِس وقت اگر متمم اور آلہ ہوگا، تو ہو نہ ہو مخلوقات میں سے کوئی نہ کوئی ہوگا۔ اور جب ذات کے بعد صفات کا رتبہ نکلا، تو بے شک مخلوقات کو تو کہیں بعد ہی سمجھئے۔ مگر آلے اور متمم فاعل کو سب جانتے ہیں، فاعل اُس کی طرف محتاج ہو، کہ نہ ہو، قابل سے مقدم ہوتا ہے (۱) اور در صورتے کہ ذات کو فاعل اور وجود کو قابل کہیے تو آلات کی مداخلت کیوں کر متصور ہو؟۔

۳۔ تیسرے متمات اور آلات اُن اوصاف کے ساتھ موصوف نہیں ہوتے، جن اوصاف کا پہنچانا اُن آلات کے وسیلے سے مقصود ہوتا ہے۔ چناں چہ رنگریز وغیرہ۔ جو وسیلۂ رنگِ پوشاک ہیں۔ کو دیکھئے! وہ موصوفِ رنگ نہیں کہلاتے اور کیوں کر کہلائیں؟ رنگ اُن پر عارض ہو تو کہلائیں۔ اور اگر متمات، موصوف بہ اوصاف کہیں ہوتے ہیں، تو اُن کا اتصاف بالاستقلال اور قابل سے اول ہوتا ہے، قابل کے اتصاف

---

(۱) : مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملہ اِس طور پر ہے :
"سب جانتے ہیں قابل سے مقدم ہوتا ہے۔ خواہ فاعل اُس کا محتاج ہو، خواہ نہ ہو۔" (ص : ۲۴۸، قادر بذوالجلال کسی آلے کا محتاج نہیں)۔

پر موقوف نہیں ہوتا۔ ورنہ آلات کا آلات ہونا اور قابل کا قابل ہونا غلط ہو جائے؛ بلکہ معاملہ بالعکس ہو جائے۔ قلم اگر آلۂ ایصالِ سیاہی ہے تو وہ کاغذ سے پہلے سیاہ ہو لیتا ہے اور کاغذ کے سیاہ ہونے پر اُس کا سیاہ ہونا موقوف نہیں؛ بلکہ اُلٹا کاغذ کا سیاہ ہونا اُس کے سیاہ ہونے پر موقوف ہو، تو ہو۔ پھر جب ذاتِ خداوندی کو اصل و فاعلِ صفات اور وجود کو قابلِ صفات کہا اور سوا اِن کے اور اشیاء کو آلات اور متممات ٹھہرایا، تو دو احتمال ہیں: یا تو اشیائے مفروضہ، اوصافِ مقبولہ کے ساتھ متصف ہی نہ ہوں۔ یہ صورت تو خلافِ مفروض ہے، کیوں کہ گفتگو اُن اوصاف میں ہے، جو قابلاتِ مفروضہ کی طرف منسوب ہیں اور وجود اُن کے حق میں شرطِ قابلیت ہے۔ اور اگر متصف ہوں، تو اُن کا اتصاف بالاستقلال اور قبل از وجود ہو۔ مگر۔ قطع نظر اِس بات کے اِس کو سوائے دیوانوں کے اور کوئی نہ مانے گا۔ اِس کے یہ معنی ہوئے کہ اشیائے مفروضہ کو اتصافِ صفات میں وجود کی ضرورت نہیں، یہ فرضی قابلیتِ وجود۔ جو بہ غرضِ ضرورتِ وجود تھا۔ محض بے کار ہو گیا۔

الغرض، اگر وجود کو قابلِ صفات اور ذاتِ خداوندی کو فاعل اور اصلِ صفات کہیے، تو مخلوقات کو متممات میں سے نہیں کہہ سکتے؛ بلکہ وجود اگر قابلِ صفات ہو گا اور اصلِ صفات نہ ہو گا، تو بے واسطۂ غیر ہو گا۔ اور غیر وجود اگر قابل صفات ہو گا، تو بہ واسطۂ وجود ہو گا، بے واسطہ نہ ہو گا، ورنہ پھر وہی اتصاف قبل الوجود لازم آئے گا اور پھر وجود بھی واسطۂ اتصافِ مخلوقات اِس طرح نہ ہو گا، جیسے کاغذ کے حق میں قلم اور ڈھیلے کے حق میں ہاتھ اور تیر کے حق میں چلۂ کمان۔ یعنی جیسے قلم کی سیاہی جدی ہے اور کاغذ کی سیاہی جدی ہے، اِسی لیے ممکن ہے کہ قلم کی سیاہی زائل ہو جائے اور کاغذ پر باقی رہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہاتھ اور چلۂ کمان کی

حرکت جدی جدی ہے اور ڈھیلے اور تیر کی حرکت جدی، اسی لیے ہاتھ اور چلۂ کمان کی حرکت کے موقوف (۱) ہو جانے کے بعد ڈھیلے اور تیر میں حرکت باقی رہتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعد انفصالِ قلم اور کاغذ اور ہاتھ اور ڈھیلہ اور چلہ اور تیر ہر ایک، یا فقط ایک موصوف بہ وصفِ معلوم، رہ سکتا ہے۔

الغرض، اِس طرح سے توسطِ وجود کا توسط نہ ہوگا اور نہ اِس بات کو ضرور بالضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ بعدِ افتراق، موجودہ مخلوقات یعنی بہ حالتِ عدم بھی مخلوقات، موصوف بہ اوصاف رہ سکیں، اور بایں وجہ کہ وجود کو قابلِ صفات فرض کیا ہے اور قابل سے بعد قبول بھی، انفصالِ صفات ویسا ہی ممکن ہے کہ جیساکہ قبلِ اتصاف، قبولِ اتصال تھا، در صورتِ فرضِ اتصالِ وجودِ صفات ممکن ہو کہ اگر وجودِ مخلوقات مسلوب بھی ہو جائے، تو صفاتِ مذکورہ مسلوب نہ ہوں۔

الغرض، اگر توسطِ وجود مثل توسطِ دست و قلم و چلۂ کمان ہوگا، تو حالتِ عدم میں بھی امکانِ بقائے صفات نکلے گا اور آپ جان ہی چکے ہیں کہ اِس بات کو کون تسلیم کر سکتا ہے، کون نہیں؟ ہو نہ ہو یہ توسطِ وجود، مثل توسطِ کشتی و صندوق ہے۔ جو واسطۂ حرکتِ مردم و اسباب ہوا کرتا ہے۔ یعنی جیسے یہ ممکن نہیں کہ کشتی و صندوق کو حرکت ہو اور بیٹھنے والوں اور اسباب کو حرکت نہ ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ فرقِ تیزیٔ رفتار و کمیٔ رفتار نمایاں ہو، یعنی مثلاً کشتی بیٹھنے والوں سے پہلے، یا کشتی میں بیٹھنے والے کشتی سے پہلے پہنچیں، ایسے ہی یہ ممکن نہیں کہ کسی پارۂ وجود کو

---

(۱) : مطبع قاسمی کے نسخے میں میں نشان زدہ عبارت قدرے مختصر اور مختلف ہے:

"اور ڈھیلے کی حرکت اور تیر کی حرکت بھی جدی جدی ہے، اسی لیے ہاتھ کی حرکت کے اور چلہ کمان کی حرکت کے موقوف" (ص: ۲۴۹، قادر ذوالجلال کسی آلے کا محتاج نہیں)۔

ی موجود کے ساتھ ارتباط ہو اور بعد ارتباط کے وہ پارۂ وجود تو موصوف
بہ صفاتِ مذکورہ ہو اور وہ موجود اُن صفات کے ساتھ موصوف نہ ہو،
ورنہ یہ ممکن ہے کہ اُس پارۂ وجود کی صفات، مثلاً علم و قدرت ایک زمانۂ
معین میں اس معلوم، یا مقدور کے ساتھ متعلق ہوں۔ اور وجودِ مذکور
ان زمانے میں اُس مقدار سے کم و بیش معلومات و مقدورات کے ساتھ
تعلق ہو۔

الغرض، فرقِ اتصاف و عدم اتصاف، یا کمی و بیشی تعلقات تو ممکن
ہیں، ہاں فرقِ اصلیت و ظلیت ممکن کیا، ضروری ہے۔ یعنی جیسے حرکتِ
کشتی اصل اور حرکتِ کشتی نشین اسی کا ظل اور پرتو ہے، یعنی وہ ایک
حرکتِ واحد دونوں طرف منسوب ہے۔ اِتنا فرق ہے کہ ایک طرف
انتساب اصلی ہے اور دوسری طرف انتساب مجازی۔ ایسے ہی صفاتِ
مذکورہ اصل میں صفاتِ وجود ہیں اور موجودات میں اسی کا (وجود کا) ظل
اور پرتو ہے۔ علم اور قدرت مثلاً واحد ہیں، عالم و قادر متعدد ہیں، ایک
وجود، دوسرا موجود۔ وجود بمنزلہ کشتی اور موجود بمنزلہ کشتی نشین۔
جیسے حرکتِ واحدہ ہے اور کشتی اور کشتی نشین دونوں کی طرف منسوب ہے
اور پھر کشتی نشین ایک ہو، تب یہ انتساب صحیح ہے اور متعدد ہوں، تب
صحیح ہے۔ ایسے صفاتِ فیما بین وجود و موجود واحد ہوں گی اور موصوف
متعدد ایک وجود ہوگا، دوسرا موجود۔ اور پھر موجوداتِ کا تعدد اِس
انتساب میں قادح نہیں ہو سکتا۔ مگر ہاں وجود کا اتصاف اصلی ہے اور
موجودات کا ظلی اور مجازی۔ جیسے مکانِ واحد مثلاً مالک اور مستعیر، یا کرایہ
دار دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اِتنا فرق ہوتا ہے کہ مالک کی
طرف انتساب حقیقی اور اصلی ہے۔ اور مستعیر، یا کرایہ دار کی طرف
مجازی اور ظلی، ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمالیجئے۔ مگر "ہرچہ باداباد"

ہمارا ہی قول صحیح رہا(۱) یعنی یہ صفاتِ موجودات، اصل میں وجود کی صفات ہیں، موجودات کی صفات نہیں، وجود ہی کے سبب موجودات کی طرف بھی منسوب ہو جاتی ہیں۔ اگر فرق نکلا، تو اِتنا نکلا کہ اِس صورت میں وجود قابلِ صفات رہا، اصل و فاعلِ صفات نہ ہوا اور ہمارا قول بظاہر اِس جانب شیر تھا کہ وجود ہی اصل و فاعل ہے۔ مگر اول تو ہماری گفتگو بہ مقابلۂ موجودات تھی، وہ بات اب بھی جوں کی توں رہی۔ بہ نسبتِ موجودات وجود، اب بھی اصل و فاعل ہی رہا۔ اگرچہ بہ مقابلۂ ذاتِ خداوندی قابل ٹھہرا۔

دوسرے جب یہ بات سب عام و خاص کے نزدیک مسلم ہے کہ قبل از وجود کوئی چیز موصوف بہ صفاتِ باقیہ نہیں ہو سکتی، تو اگر وجود کو قابلِ صفات ہی کہیں، تب بھی صفاتِ باقیہ وجود ہی کی صفات رہیں، صفات فاعلی نہ سہی، صفاتِ مفعولی اور قابلی سہی۔ یعنی جیسے دھوپ زمین ہی کی صفت ہے، آفتاب کی صفت نہیں، آفتاب کے نور کو دھوپ نہیں کہتے، حالاں کہ آفتاب ہی اُس کے لیے اصل معدن اور فاعل ہے اور زمین قابل۔ جیسے حرکتِ ارادیٔ انسانی اپنے جسم کی ہو، یا کسی اور جسم کی، وہ جسم ہی کی صفت ہے، ارادے کی صفت نہیں۔ حالاں کہ ارادہ ہی اصل و فاعلِ حرکتِ مذکور ہے، جسم مذکور فقط قابل ہے، ایسے ہی در صورتِ قابلیتِ(۲) وجود بایں وجہ کہ قبلِ وجود اتصاف بہ صفاتِ باقیہ محال ہے، اِس بات کا اقرار کرنا ضرور ہوگا کہ صفاتِ باقیہ وجود ہی کی صفات ہیں، جو

---

(۱) : نشان زدہ جملے میں مطبع قاسمی کے نسخے میں "خدا کے فضل سے" کے الفاظ بھی ہیں۔ (ص: ۲۵۱، قادر زدہ الجلال کسی آلے کا محتاج نہیں)۔

(۲) : مطبع قاسمی کے نسخے میں "قابلیت" کی بجائے "فاعلیت" کا لفظ ہے۔ (ص: ۲۵۲، قادر زدہ الجلال کسی آلہ کا محتاج نہیں)۔

اعل ہے، اصل و فاعل کی صفات نہیں۔ یعنی فقط ذات کے مرتبے میں
صفات کا نام و نشان نہیں۔ مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ علم و قدرت کا وہاں
بولنا ایسا ہے، جیسا مرتبۂ ذاتِ آفتاب میں دھوپ کا بولنا۔

غرض، جیسے دھوپ کے مرتبے سے بڑھ کر آفتاب کی ذات میں
ور موجود ہے اور اِس لیے دھوپ کا اُس کے لیے استعمال اُس کی تنقیص
ہے، ایسے ہی مرتبۂ ذات میں مرتبۂ صفات سے بڑھ کر ایک بات ہے۔
مرتبۂ صفات کا اُس مرتبے میں ثابت کرنا اُس کی تنقیص اور گستاخی ہے۔
یہ مطلب نہیں کہ جیسے مرتبۂ ذاتِ زمین میں دھوپ نہیں، تو بالکل
اندھیرا ہے، ایسے ہی مرتبۂ ذات خداوندی میں علم نہیں، تو جہل ہے اور
قدرت نہیں، تو عجز ہے۔ یہ وہ لوگ سمجھتے ہیں، جو بالکل نہیں سمجھتے۔

الغرض، اگر وجود کو قابل بھی کہیں، تب بھی ہماری بات ہاتھ
سے خالی نہیں جاتی۔ (کیوں کہ) ہماری غرض یہ تھی کہ موجودات،
اتصافِ صفات میں وجود کی محتاج ہیں، یہ ممکن نہیں وجود موجودات کو
لاحق نہ ہو اور اتصاف بہ صفات، ظہور میں آجائے، یا وجود موجودات
سے جدا ہو جائے اور اتصاف باقی رہے؟ اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ
صفات اصل میں وجود ہی کی صفات ہیں، موجودات کی طرف بھی وجود
ہی کے باعث منسوب ہوتی ہیں۔ یہ بات دیکھ لیجیے! اِس صورت
میں بھی صحیح ہی رہی، وجود کا بہ نسبت موجودات کے، صفات کے باب
میں اصل ہونا ہنوز باقی ہے۔ یوں کہو نشو و نمائے صفات مرتبۂ وجود ہی
سے شروع ہوا ہے۔ اگرچہ ذاتِ خداوندی ہی اصل و فاعل ہو۔

غرض، جیسے دھوپ کا نام و نشان، وجودِ زمین و آسمان و دیوار و اشجار
و کہسار ہی سے شروع ہوا ہے، خود آفتاب میں دھوپ نہیں۔ چناں چہ
جتنے اہلِ زبان ہیں، نورِ آفتاب کو دھوپ نہیں کہتے، نور کہتے ہیں، اگرچہ

اصل و فاعلِ دھوپ بمعنیٔ مذکورہ وہ خود آفتاب ہی ہو، ایسے ہی باوجود اصل و فاعل ہونے ذاتِ خداوندی کے دربارۂ اتصاف، وجود ہی اصل رہے گا اور اس بات میں وجود، مخلوقات کے ہم رنگ و ہم سنگ(۱) نکلے گا، یعنی جیسے وہ صفات، جو خالق کو زیبا نہیں اور مخلوقات میں پائی جاتی ہیں۔ جیسے فرض کرو قیام و قعود و رکوع و سجود اور پھر بایں ہمہ اصل و فاعلِ صفاتِ مذکورہ بمعنیٔ خالق، وہ خالق ہے مخلوق نہیں، چناں چہ شروعِ رسالۂ ہذا میں اِس کے اثبات سے فراغت پائی، ایسے ہی صفاتِ وجود کو سمجھیے۔

صفاتِ خدا لاعین ہیں، لاغیر

اِتنا فرق ہے کہ یہاں اطلاقِ خلق و پیدائش زیبا نہیں، کیوں کہ پیدا کرنے کے لیے اول یہ ضرور ہے کہ ایک زمانے میں نہ ہو اور پھر ہو جائے۔ اور یہاں کوئی صفت، صفاتِ وجودی میں سے ایسی نہیں، جو وجودِ خداوندی کو ازل سے لازم نہ ہو۔ ورنہ وجودِ خداوندی کا محدود ہونا اور خدا کا دربارۂ صفات غیروں کا محتاج ہونا اور غیروں سے کم ہونا لازم آئے گا، جس سے رفعتِ شانِ خداوندی و استغنائے خانہ زاد سب خاک میں رل جائے گا اور مثلِ سلطنتِ بادشاہِ شطرنج، خدا کی خدائی ایک برائے نام رہ جائے گی۔ ہاں خلق نہ کہو، صدور کہو، آفتاب کی شعاعیں اگرچہ آفتاب ہی سے نکلی ہیں، پر آفتاب کی پیدا کی ہوئی نہیں، دھوپ کو اگر یوں کہیں (کہ) آفتاب سے پیدا ہوئی ہے، تو بجا ہے، ایسے ہی صفاتِ خداوندی اگرچہ ذاتِ خداوندی ہی سے صادر ہوئیں اور اُسی سے نکلی ہیں، پر اُس کی پیدا کی ہوئی نہیں، ہاں مخلوقات کو پیدائشِ خداوندی کہیے، تو بجا ہے۔

---

(۱) ہم سنگ: ہم وزن، رتبے کے برابر۔

الحاصل، جیسے مرتبۂ ذاتِ آفتاب میں دھوپ نہیں اور پھر آفتاب اصلِ دھوپ ہے، ایسے ہی مرتبۂ ذاتِ خداوندی میں صفات نہ ہوں اور پھر ذاتِ خداوندی ہی اصلِ صفات ہو۔ اور یہ بات بہ دلالتِ عقلی بھی صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کس لیے کہ اتصاف کے لیے تعدد تو ضرور ہے۔ ایک ذات ہو، دوسری صفت، ورنہ اِتصاف متصور نہیں۔ اور جب تعدد ہوا، تو تغایر لازم ہے، ذات وصفت میں اتحاد ہو، تو پھر اتصاف نہ ہو۔ اِس لیے ضرور ہے کہ مرتبۂ ذات میں صفات نہ ہوں۔ ہاں اِس کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ تحققِ صفات ایسا مستقل نہ ہو، جیسا تحققِ ذات مستقل ہے۔ ورنہ وحدانیتِ خداوندی۔ جو سب میں اول اِس رسالہ میں ثابت ہوئی ہے۔ ایک خیالِ باطل نظر آئے گا۔ کیوں کہ اُس وقت ذات وصفات بہ ہر نہج ہم سنگِ یک دیگر ہو جائیں گے، جیسے اپنے ماتحت سے دونوں کو استغناء حاصل تھا، ویسے ہی باہم بھی ایک دوسرے سے مستغنی ہو جائیں گے اور ہر ایک کا وجود خانہ زاد ہوگا، مستعار نہ ہوگا۔ اِدھر ظاہر ہے کہ صفاتِ الٰہی کے لیے کوئی عدد معین نہیں۔ اگر جہان میں غیر متناہی عدد ہے، تو یہی معدود ہے۔ اِس لیے خواہ مخواہ اِس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ غیر متناہی خدا ہیں۔ نعوذ باللہ۔ کیوں کہ خدائی اِسی استقلالِ وجود کا نام تھا، جس کا حاصل یہی ہے کہ اپنا وجود اپنا خانہ زاد ہو، غیر سے مستعار نہ ہو۔

الحاصل، بہ نسبت صفاتِ خداوندی اِس بات کا قائل ہونا ضرور ہے کہ وہ اگرچہ بہ نسبتِ مخلوقات، وجود مستقل رکھتی ہوں، پر بہ نسبت ذاتِ خداوندی شائبہ احتیاج بھی ہو، ہاں ذاتِ خداوندی بہ ہر نہج مستقل ہو کر کسی طرح کسی کی طرف اُس کو احتیاج نہ ہو۔ اور یہ بات ایسی ہو، جیسی آفتاب اور شعاع میں نظر آتی ہے، یعنی جیسے شعاعیں، بذاتِ

خود منور ہیں، یہ نہیں کہ (مثل) زمین اپنے موثر ہونے میں اوروں کی محتاج ہوں، پر بایں ہمہ مثل آفتاب اُن کا وجود کوئی مستقل چیز نہیں؛ بلکہ آفتاب کے سہارے پر موجود ہیں، اُسی کے ساتھ قائم ہیں، ایسے ہی صفاتِ خداوندی کو سمجھیے۔

علم بذاتِ خود علم ہے، قدرت بذاتِ خود قدرت ہے، اُن کی حقیقت اور اُن کا وجود دو چیز نہیں، جیسے شعاعوں کا نور اور اُن کی حقیقت ایک ہے۔ مثل زمین و نورِ زمین جدی جدی نہیں، ایسے ہی صفات اور اُن کا وجود ایک چیز ہے، دو نہیں۔ پر جیسے شعاعوں کا وجود، مثلِ وجود آفتاب کے مستقل نہیں، ایسے ہی وجودِ صفات، مثل وجودِ ذات مستقل نہیں۔ ہاں جیسے جب سے آفتاب ہے، جبھی سے شعاعیں ہیں، ایسے ہی جب سے ذات ہے، جبھی سے صفات ہیں۔

غرض، یہ احتیاجِ صفات - جو ذات کی طرف اپنے وجود و تحقق میں ثابت ہوا - ایسا نہیں، جو باعثِ حدوث زمانی ہو۔ یعنی یوں کہہ سکیں کہ اُن کے ابتدائے وجود کے لیے کوئی زمانہ معین ہے، جس سے پہلے اُن کا وجود نہ تھا۔ اگر یہ ہو، تو اُن کے مخلوق ہونے میں کیا تامل ہے؟ بلکہ یوں کہیے اِس صورت میں تو ہماری ہی صفات ایک وجہ سے اُن سے افضل رہیں۔ آخر ہماری صفات ہماری ذات کی طرح ہماری مخلوق نہیں۔ اور خدا کی صفات خدا کی مخلوق ٹھہریں۔ اِس سے صاف ظاہر ہے کہ ہماری صفات کو اپنے موصوف سے ایک طرح کا تجانس (۱) ہے اور خدا کی صفات کو اپنے موصوف سے یہ تجانس حاصل نہیں۔ اگر اُن کو تجانس ہے، تو مخلوقات سے تجانس حاصل ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ ایک شخص کسی چھوٹے سے بادشاہ کا وزیر ہو۔ اور دوسرا شخص وزیر نہ ہو، پر

(۱) تجانس: ہم جنسی، اتحاد، یک رنگی۔

اس کی تنخواہ سے بڑی تنخواہ پر کسی بادشاہِ عظیم الشان کے یہاں کسی چھوٹے سے عہدے پر مامور ہو۔ یہ اُس کی ترقیٔ تنخواہ جیسے دربارۂ عظمتِ شان کام نہیں آتی اگر مجلسِ وزراء ہو، تو اُس کو جگہ نہیں ملتی اور مجمعِ سلاطین ہو، تو وزراء کے ساتھ اُس کو اِذن نہیں ہوتا؛ ایسے ہی اگرچہ صفاتِ خداوندی اپنے آپ کیسی ہی قوت نہ رکھتی ہوں، پر مرتبے کے حساب سے ہماری صفات سے کم رہیں گی۔

الغرض، صفاتِ خداوندی بہ حسابِ احتیاج ایسی نہیں، جیسی مخلوقات، ذات و صفات دونوں کی محتاج ہیں۔ حیات، علم، مشیت، کلام جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے جی میں کسی کام کے کرنے نہ کرنے کی ٹھان لیجئے، یعنی اپنے جی سے قول و قرار کر لیجئے۔ اِس کے بعد ارادہ، قدرت، تکوین، یعنی اُس کام کا کر دینا، ہر مخلوق کو اپنے خالق کی طرف کم سے کم اِن سات صفتوں کی احتیاج ہے۔ اور صفات کو بجز ذات اور کسی کی احتیاج نہیں۔ اور اگر باہم صفات میں احتیاج بھی ہے، تو یہ نہیں کہ تمام صفات کی طرف کوئی صفت محتاج ہو، ورنہ کم سے کم اپنی طرف احتیاج لازم آئے، جس کو کوئی تسلیم نہیں کر سکتا۔

صفاتِ الٰہی کی تقسیم

البتہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض صفات بعض صفات کی محتاج ہوں۔ مثلاً ارادہ بایں وجہ کہ بے علم و فہم کسی جانب ارادہ متوجہ نہیں ہو سکتا، اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اصل صفتِ ارادہ اپنے وجود و تحقق میں بھی وجودِ علم کا محتاج ہے۔ ورنہ تعلقِ ارادہ بے تعلقِ علمی ممکن ہو گا۔ وجہ اِس کی وہی ہے کہ ارکانِ ضروریہ حوادث کُل تین چیزیں ہیں: ایک اصل و فاعل، جس کو معطی کہیے۔ دوسرے محل و قابل، جس کو

لینے والا کہیے۔ تیسرے وصفِ متعدی، جس کو عطا کہیے۔ سوا ان تین چیزوں کے اور کسی چیز کی در حقیقت ضرورت نہیں، بہ شرطِ نقصان، اتمام کی حاجت ہوتی ہے۔ چنانچہ اوراقِ گذشتہ میں یہ مضمون بہ مددِ خداوندی ثابت ہو چکا ہے۔ پھر اگر ارادے کو اپنے وجود میں مستقل کہیے اور محتاج الی العلم نہ سمجھیے، تو در صورتِ تعلقِ ارادہ کسی مُراد کے ساتھ ارادے کی جانب سے مراد کی جانب عطا کا تسلیم کرنا لازم ہے۔ اور علم کا بیکار ہو جانا ضرور۔ بالجملہ، در صورتِ استقلالِ وجودِ ارادہ، تعلقِ ارادہ بے واسطۂ علم ممکن ہوگا۔ چنانچہ ظاہر ہے، مگر یہ بات ایسی ہے، جس کے محال ہونے میں کسی کو تامل نہ ہوگا۔

الغرض، صفات میں باہم ایک دوسرے کی طرف وجود میں احتیاج معلوم ہوتا ہے۔ مگر یہ احتیاج باعثِ حدوثِ زمانی نہیں۔ حدوثِ زمانی جب لازم آئے جب کہ اُن کے وجود میں ارادے کو بھی دخل ہو۔ اِس لیے کہ ارادۂ خداوندی اگرچہ ذاتِ خداوندی کے ساتھ ہمیشہ ازل سے مثل دیگر صفاتِ خداوندی قائم ہے، مگر تعلق کے حساب سے دیکھیے، تو ایک آن سے زیادہ اُس کو کسی چیز کے ساتھ تعلق نہیں رہتا۔

وجہ اِس کی یہ ہے کہ ارادے کا کام بجز حرکات اور کچھ نہیں۔ اپنے ارادے کو دیکھ لیجیے، نمونۂ ارادۂ خداوندی ہے۔ کیوں کہ ہم میں جو کچھ ہے، سب وہیں کا فیض ہے۔ علم اگر ہے، تو وہاں کے علم کا پرتو ہے۔ قدرت اگر ہے، تو اُسی کی قدرت کا فیض ہے۔ ارادہ اگر ہے، تو اُسی ارادے کی عطا ہے۔ اِن صفات میں سے ایک بھی ہماری خانہ زاد نہیں۔ ورنہ وجود بھی خانہ زاد ہو اور خدائی لازم آئے۔ چناں چہ ابھی اِس کے اثبات سے فراغت پائی ہے۔ اور جب یہ صفات ہماری خانہ زاد نہیں، تو

بے شک کہیں ایسی جگہ سے آئی ہوں گی، جہاں یہ خانہ زاد ہوں گی۔ وہ کون ہے؟ خدائے کون و مکان ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ کسی چیز کے ایک طرف سے دوسری طرف جانے میں اُس کی حقیقت نہیں بدل جاتی۔ اُس کے اوصافِ اصلی میں فرق نہیں آجاتا۔ آگ کو اس مکان سے اُس مکان میں لے جایئے، تو نہ اُس کی حقیقت میں کچھ فرق پڑے گا، نہ اُس کی حرارت میں کچھ تفاوت آئے گا۔ اِس لیے یہ ضرور ہے کہ ہمارے ارادے میں جو بات ہو، وہ وہیں کی بات ہو۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے ارادے سے بجز حرکاتِ ظاہرہ و باطنہ اور کچھ صادر نہیں ہوتا۔ ہاں وہ حرکات اکثر اشیاء کے بن جانے، یا بگڑ جانے کے سامان ہو جاتی ہیں۔ اِسی طرح یوں سمجھیے کہ ارادۂ خداوندی سے بھی یہی حرکاتِ ارادیہ صادر ہوتی ہیں اور وہ حرکات، عالم میں انقلاب کا باعث ہو جاتی ہیں۔ یعنی کبھی موت ہے، کبھی حیات ہے۔ کبھی صحت ہے، کبھی بیماری ہے۔ کبھی کسی کی دولت ہے، کبھی کسی کی نوبت ہے۔ کبھی ہوائیں چلتی ہیں، کبھی تھم جاتی ہیں۔ کبھی آفتاب طلوع ہوتا ہے، کبھی غروب ہو جاتا ہے۔ اور اِس طلوع و غروب کے باعث کبھی دن ہو جاتا ہے، کبھی رات آجاتی ہے۔ کبھی گرمی ہے، کبھی سردی ہے۔ یہ سب انقلاب بے واسطہ، یا بہ واسطہ، خداوندِ عالم کے ارادے کے آثار ہیں اور کسی حرکت کی انتہا، یا ابتدا، یا عین حالتِ حرکت کا ظہور ہے۔

حرکت کی اقسام اور اُن کی تعریف

وجہ اِس کی یہ ہے کہ ہر انقلاب کے لیے ایک حرکت کی ضرورت ہے، جس کی ابتدا سے حالتِ سابقہ اور انتہاء سے حالتِ موجودہ منقلب ہو جاتی ہے۔ ورنہ انقلابِ احوال اور تبدلِ حالات کی پھر کوئی صورت

نہیں۔ ہاں یہ مسلم کہ کبھی حرکت سے تبدلِ مکانات ہوتا ہے اور کبھی تبدلِ کیفیات اور کبھی تبدلِ کمیات۔ اگر ایک جا سے دوسری جا کو جایئے، یا لے جایئے، تو یہ "حرکتِ مکانی" ہے (۱) اور اگر چکی کی طرح ایک ہی مکان میں چکر کھایئے، تو یہ حرکت کُل کے حق میں حرکتِ مکانی نہیں، "حرکتِ وضعی" ہے۔ کیوں کہ کُل کا مکان وہی ہے، جو تھا۔ البتہ اوپر نیچے اور نیچے اوپر اور دائیں بائیں اور بائیں دائیں ہو گیا ہے۔ جس کا حاصل وہی تبدلِ وضع ہے۔ ہاں اجزا کے حق میں البتہ یہ "حرکتِ مکانی" ہے۔ اور اگر گرمی کے بعد مثلاً سردی، یا سردی کے بعد گرمی آئے، تو یہ "حرکتِ کیفی" ہوئی۔ اور اگر کسی کا چھوٹا سا قد بڑا ہو جائے، تو یہ "حرکتِ کمی" ہوئی۔ کیوں کہ کم مقدار کو کہتے ہیں اور یہاں ظاہر ہے کہ جس کا قد دراز ہو گیا ہے، اُس کی شکل و صورت ہنوز وہی ہے، جو تھی۔ ورنہ یوں نہ کہہ سکتے کہ یہ شخص وہی ہے۔ آخر اِس قول سے کہ زید مثلاً بڑا ہو گیا، اونچا ہو گیا، یا موٹا ہو گیا، ہر کوئی یہی سمجھتا ہے کہ باوجود اِس تبدلِ قد و بدن کے کوئی ایسی بات ہے کہ اول سے لے کر اب تک بدستور باقی ہے۔ اور حرکت میں بھی ہوتا ہے کہ متحرک اول سے لے کر آخر حرکت تک بجنسہٖ باقی رہتا ہے۔ البتہ مکانات، یا اوضاع، یا کیفیات، یا کمیات میں تغیر آجاتا ہے۔

الغرض احوال بدلتے ہیں، صاحبِ احوال نہیں بدلتا۔ اگر صاحبِ احوال بھی بدل جائے، تو پھر کوئی دیوانہ بھی اِس کو حرکت نہیں کہتا۔ اگرچہ تبدلِ صاحبِ احوال بھی حرکت ہی کے سبب ہوتا ہے۔

---

(۱) نشان زدہ عبارت مطبع قاسمی کے نسخے میں اس طور پر ہے:
"اور کبھی تبدل اوضاع ہوتا ہے۔ اگر ایک جگہ سے کوئی جائے، یا کسی کو لے جائے، تو حرکت مکانی ہے۔" (ص ۲۵۸، انقلاب اور تقسیم حرکت)

بالجملہ، تبدلِ قد و قامت وغیرہ ایک جدی حرکت ہے، حرکتِ مکانی کی قسم نہیں۔ ہاں یہ صحیح کہ حرکتِ مقدار کے لیے عالمِ اجسام میں سبب اگر ہے، تو یہی حرکتِ مکانی ہے۔ اِس لیے کہ اجزائے غذا کے بڑھنے سے قد بڑھتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اجزائے غذا کو اگر حرکتِ مکانی نہ ہو، غذا منہ میں نہ جائے، یا جائے، پر معدے سے آگے اطرافِ بدن میں نہ جائے، تو پھر زیادتیٔ قد و جسم کی کوئی صورت نہیں۔ اور یہ اجزا کا اِدھر سے اُدھر جانا ہی حرکتِ مکانی ہے۔ مگر یہ اُس شکل کا لمبا، یا چوڑا چکلا ہو جانا البتہ اور حرکت ہے، حرکتِ مکانی نہیں۔

غرض، بہ لحاظ تبدلِ مکانی اجزائے غذا، حرکتِ مکانی کا اقرار ضرور ہے۔ اور اگر صورت کو مکانی کہیے، تب بھی بہ لحاظ تبدلِ مکانِ صورت حرکتِ مکانی ہو گی۔ مگر بہ لحاظ تبدلِ قد و قامت - جو واقعی ایک جدالحاظ ہے - بہر حال سوائے حرکتِ مکانی ایک اور حرکت کا اقرار ضرور ہے۔ مگر "ہر چہ بادا باد"۔ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال اور انقلاب بدونِ حرکت متصور نہیں۔

انقلاب کی اقسام

ہاں انقلابِ مذکور کی کئی قسمیں ہیں:

۱۔ ایک تو وہ، جو عینِ حرکت کے وقت ہوتا ہے۔ یعنی جس قسم کی حرکت فرض کیجیے، اُس قسم کا انقلاب ابتدائے حرکت سے انتہائے حرکت تک برابر رہتا ہے۔ مثلاً حرکتِ مکانی میں ہر آن میں جدا مکان آتا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا وہ انقلاب، جو بعد ابتدائے حرکت، یا بعد انتہائے حرکت محسوس ہوتا ہے۔ یعنی پہلے سکون تھا، تو اب حرکت عارض

ہو گئی۔ اور پہلے حرکت تھی، تواب سکون کی نوبت آگئی۔

۳۔ تیسرے وہ انقلاب، جو کسی حرکت، یاسکون کے باعث پیدا ہو جائے۔ خود حرکت، یا سکون کا انقلاب نہیں۔ مثلاً کاغذ، یا کپڑے کو پھاڑ ڈالیے اور اِس وجہ سے اُس کی ہیئتِ سابقہ بدل جائے۔ دائرہ، یا مربع، یا مستطیل جو کچھ تھی، وہ شکل باطل ہو جائے اور دوسری دو شکلیں، یا زیادہ اور نئے کاغذ، یا کپڑے کے ٹکڑوں کو عارض ہو جائیں۔ قبلِ حرکت، وقتِ سکون، اجزاء میں باہم کوئی نہ کوئی نسبتِ قرب وبُعد تھی، جس کے سبب اطرافِ کاغذ، یا کپڑے کو ایک ہیئت عارض ہو رہی تھی، بہ وجہ حرکت وہ نسبت زائل ہو گئی۔ اِس لیے وہ ہیئت بھی بدل گئی۔ مگر اس زوالِ شکل اول، یا حدوثِ شکل ثانی کو حرکت نہیں کہہ سکتے۔ حالاں کہ انقلاب موجود ہے۔ اِس سے زیادہ کیا انقلاب ہو گا کہ وجود سے عدم، یا عدم سے وجود ہو جائے؟ یہاں زوال میں یہ بات موجود ہے اور حدوث میں (بھی) یہ بات موجود ہے۔ اور وجہ نہ کہنے کی یہ ہے کہ حرکت میں ایک متحرک چاہیے۔ دوسرے وہ چیز، جس کا ہر آن میں تبدل بھی ہو تا جائے۔ اور پھر حالتِ سابقہ حالتِ لاحقہ کے مشابہ بھی رہے۔ مثلاً حرکتِ مکانی ہو، تو ہر آن میں جدا مکان آتا جائے۔ اور پھر بایں نظر کہ مکان مثلاً اُس وسعتِ موہوم کا نام ہے، جو اجسام کے لیے ضرور ہے، یا اجزائے مسافت کا نام ہے، جو حرکت سے قطع کیے جاتے ہیں، یا اُس قالب کا نام ہے، جو بڑے اجسام کے احاطے سے اُن کے اندر کی سطح سے اندر کے جسم کے مطابق پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ وقتِ حرکتِ اجسام ایک کا اُن میں سے زوال ہو تا ہے، تو معاً دوسرا ویسا ہی آجاتا ہے۔ وسعتِ موہوم، یا قالبِ مذکور، یا مسافتِ مسطور کا اگر ایک ٹکڑا حرکت سے زائل ہو تا ہے، تو دوسرا ٹکڑا بھی ویسا ہی جسم کے لیے

حاصل ہو جاتا ہے۔

تجددِ امثال (۱)

بالجملہ، حرکت کے لیے یہ ضرور ہے کہ تجددِ امثال ہوا کرے۔ اور تجدد، بے زمانہ متصور نہیں۔ کیوں کہ تجدد کے معنی بھی ہر دم کی نئی پیدائش ہے۔ چناں چہ لفظِ "جدید"۔ جس کو ہماری زبان میں نیا کہتے ہیں۔ اِس معنی کی صحت پر شاہد ہے۔

غرض، جہاں حرکت ہو گی، وہاں یہ بھی ضرور ہے کہ ہر دم ایک حالت جائے اور پھر ویسی ہی نئی حالت آئے۔ اِس ہر دم کی نئی پیدائش کو "تجدد" کہتے ہیں۔ اور چوں کہ حالتِ سابقہ اور لاحقہ مماثلِ یک دیگر اور باہم مشابہ ہوں گی، تو اِس مشابہت اور مماثلت کی وجہ سے حالاتِ مشارٌ الیہا کو امثال کہنا چاہیے۔

جب حقیقتِ حرکت معلوم ہو گئی، اِدھر تجددِ امثال کے معنی معلوم ہو گئے، تو اہلِ فہم کو یہ آپ (خود بخود) معلوم ہو گیا ہو گا کہ ہر حرکت میں تجددِ امثال ضرور ہے۔ اور قلیل، کثیر زمانہ درکار۔ اور زمانے کے لیے۔ اگر محدود الطرفین (۲) ہے۔ تو ابتدا اور انتہا کی حاجت۔ ورنہ

---

(۱) مسئلۂ تجددِ امثال کے متعلق دلائل کا حاصل بظاہر یہ ہے کہ حادث اور فنا ہونے والی چیزوں میں زوال کا ہونا ضرور ہے، زوال ایک قسم کا انقلاب ہے، پر انقلاب، حرکت پر موقوف ہے اور انقلاب سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس بدلنے والی اور منقلب چیز پر اِسی قسم کی حرکت ہوتی رہی۔ جب حادث پر انقلاب یہ زوال واقع ہو گا یعنی فنا ہو گا تو اس سے یہ بھی ظاہر ہو جائے گا کہ اِس فانی پر حرکتِ وجود و عدم ہمیشہ ہوتی رہی۔ یہ ہمیشہ فنا و حدوث کے ہاتھوں مقید رہا۔ یہی تجددِ امثال ہے۔ رہی شکل تو وہ بدلنے کے قابل نہیں"۔ (ص: ۲۶۱، نسخہ مطبوعہ مطبع قاسمی)

(۲) مطبع بحر العلوم لکھنؤ کے نسخے میں "محدود الطرفین" کی بجائے "محدود الفکر" کا لفظ ہے۔ جو غالباً سہو ہے۔

امکانِ تقسیم کے تسلیم سے چارہ نہیں۔ اِس لیے حرکت کے لیے بھی ابتدا اور انتہا ضرور (ہے)۔ ورنہ انقسام ممکن (ہے)۔

حدوثِ اشکال اور بطلانِ اشکال آنی ہیں

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ حدوثِ اشکال، یا بطلانِ اشکال، یعنی اُن کے پیدا ہونے اور معدوم ہونے کے لیے نہ کوئی ابتدا ہے، نہ انتہا، نہ وسط؛ بلکہ اُن کا زوال اور حدوث آنی ہے۔ یعنی ایک دفعہ ہی ہوتا ہے۔ ایک آن سے زیادہ اُس میں صرف نہیں ہوتی، جس کی نہ ابتدا ہو، نہ انتہا، نہ امکانِ تقسیم۔ کیوں کہ وہاں تقسیم کی گنجائش نہیں، "آن" اُسے ہی کہتے ہیں، جس کی تقسیم نہ ہو سکے۔ اور ظاہر ہے کہ ابتدا اور انتہا اور وسط بے تقسیم متصور نہیں۔ اور وجہ اِس بات کی - کہ حدوث، یا زوالِ اشکال آنی ہوتا ہے، زمانی نہیں ہوتا، یا یوں کہیے حدوث و زوالِ مذکور، اقسامِ حرکت میں سے نہیں۔ یہ ہے کہ اگر یہاں حرکت ہوگی اور اِس وجہ سے ایک زمانے میں ابتدا سے انتہا تک نوبت آئے گی، تو بالضرور اشکال کو متحرک کہنا پڑے گا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ حرکت میں اگر تجدد ہوتا ہے، تو احوال کا ہوتا ہے، خود متحرک کا تجدد نہیں ہوتا؛ بلکہ متحرک کا قبلِ حرکت موجود ہونا اور پھر اول سے آخر تک بعینہٖ موجود رہنا ضرور ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے یہاں سے وہاں تک جانے میں جانے والا، قبلِ شروعِ حرکت موجود ہوتا ہے۔ اور پھر اول سے آخر تک وہی کا وہی رہتا ہے۔ ہاں مکانات بدلتے جاتے ہیں۔ اِس لیے در صورتے کہ حدوثِ اشکال، یا زوالِ اشکال کو حرکت کہیں، خود اشکال کو متحرک کہنا پڑے گا۔ اور قبلِ حدوث اُن کو موجود ماننا پڑے گا۔ اور عین حالتِ زوال میں اُن کے وجود کا اقرار کرنا پڑے گا۔

انقلاب کے لیے حرکت ضروری

مگر ہر چہ بادا باد، یہ انقلاب، اقسامِ حرکت میں سے گو نہ سہی، پر بدونِ حرکت اِس انقلاب کی کوئی صورت نہیں۔ خود حرکت نہ ہو۔ پر اِس سے پہلے حرکت ضرور ہو گی۔ چناں چہ مثالِ قطع و برید کا غذ و جامہ سے ظاہر ہے۔

غرض، جو انقلاب ہو گا، وہ بوجہ حرکت ہی ہو گا۔ مگر اِن تین قسم کے انقلابوں میں سے دو انقلابوں کا انقلاب ہونا ظاہر ہے۔ پر انقلابِ اول -جو عین حالتِ حرکت میں ہوتا ہے- خود محسوس نہیں ہوتا، کسی اور فرق کی وجہ سے محسوس ہوتا ہے۔ چناں چہ آہستہ حرکت میں تو خود یہ بات واضح ہے۔ دھوپ کی حرکت، یا گھنٹوں اور گھڑیوں کی سوئیوں کی حرکت، یا آفتاب کی حرکت -جو باوجود سریع ہونے کے دور (۱) کسی وجہ سے آہستہ معلوم ہوتی ہے- بذاتِ خود محسو نہیں ہوتی۔ ہاں بایں لحاظ -کہ کبھی اپنے سے، یا کسی اور سے اشیائے مذکورہ قریب ہو جاتی ہیں، کبھی بعید- انجام کار خواہ مخواہ حرکت کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ وجہ اِس ضرورتِ اقرار کی وہی ہے کہ انقلاب کسی حالت کا بے حرکت ممکن نہیں۔

رہیں حرکاتِ سریعہ، اُن میں بھی غور سے دیکھیے، تو احساس نہیں ہوتا کسی سطحِ مسطح پر -جو بالکل مستوی ہو، یعنی صاف مصفا ہو- کسی کامل درجے کے مدور لٹو کو اگر حرکت دیجیے، تو در صورتے کہ حالتِ حرکت میں وہ لٹو ایک ہی نقطہ پر قائم رہے اور اِدھر اُدھر کو نہ ہلے، تو جس قدر وہ حرکت سریع ہو گی، اتنی ہی کم محسوس ہو گی؛ بلکہ اُس حرکت کے آہستہ ہو جانے کے وقت بھی اگر احساس ہوتا ہے، تو اِدھر اُدھر کو ہلنے کے

(۱) "دور" کی جگہ پر مطبع قاسمی کے نسخے میں "اور" کا لفظ ہے۔ جو یقیناً سہو ہے۔

باعث، احساس ہوتا ہے۔ مگر اس کا حاصل تو یہ ہوا کہ دو قسم کی حرکتیں ایک جسم کو ایک وقت میں عارض ہیں، جن میں سے اِدھر اُدھر کی حرکت جلد جلد ختم ہوتی ہے۔ سو اِسی جلد جلد کے اختتام کے باعث احساسِ حرکت ہوتا ہے۔ مگر غور سے دیکھیے، تو یہ اُس انقلاب کا احساس ہے، جو ابتدا، یا انتہائے حرکت پر ہوتا ہے، عین حالتِ حرکت کا احساس نہیں۔ چناں چہ بعد گذارشِ احقر خود ظاہر ہو گیا۔ علیٰ ہٰذا القیاس، کشتی اور جہاز کی حرکت کا بھی یہی حال ہے کہ خود بیٹھنے والوں کو محسوس نہیں ہوتی، خاص کر جس وقت کہ ہوا موافق ہو اور پانی میں تموج نہ ہو؛ بلکہ یہاں اور یہ تماشا ہے کہ اُلٹا پانی، یا کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے۔ وجہ اِس کی بجز اِس کے اور کیا ہے؟ کہ وہ انقلاب — جو عین حالتِ حرکت میں رہتا ہے — خود محسوس نہیں ہوتا، اُس کے آثار البتہ محسوس ہوتے ہیں۔ یعنی کسی کا قریب ہو جانا، کسی کا بعید ہو جانا، یا کسی سے جدائی، کسی سے ملاقات اور اِسی قسم کے امور محسوس ہوتے ہیں۔ مگر چوں کہ یہ سب امور، آثارِ حرکت ہیں، سوائے حرکت اور کسی طرح اِن امور کا وقوع اور ظہور متصور نہیں، تو سب کو اقرارِ حرکت کرنا پڑتا ہے۔

غرض، یہ تمام انقلاب کہ قریب، بعید ہو گیا اور بعید قریب۔ (۱) جو سامنے تھا، وہ غائب ہو گیا، جو غائب تھا وہ سامنے آ گیا۔ علیٰ ہٰذا القیاس، اور انقلاب تمام عقلاء کے نزدیک بالیقین وجودِ حرکت پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر چوں کہ ہر انقلاب ایک نئی طرح کا ہوتا ہے اور انقلاب، حاصلِ حرکت ٹھہرا، تو بے شک انقلابات ہی سے یہ بات بھی معلوم

---

(۱) نشان زدہ جملہ مطبع قاسمی والے نسخے میں کچھ یوں ہے:
"غرض، یہ تمام انقلاب کہ جو قریب تھا، وہ بعید ہو گیا اور جو بعید تھا وہ قریب ہو گیا۔" (ص: ۲۶۴، حدوثِ اشکال اور بطلانِ اشکال آتی ہیں)

ہو سکتی ہے کہ حرکت، موجبِ انقلاب مذکور کس قسم کی ہے؟ مثلاً سرد پانی کی سردی اگر منقلب بہ گرمی ہو جائے، یا گرم پانی کی گرمی منقلب بہ سردی ہو جائے، تو بایں نظر - کہ گرمی، یا سردی اقسام کیفیات میں سے ہے - ہم کو یہ اقرار لازم ہے کہ حرکتِ موجبِ انقلابِ مذکور، حرکت کیفی ہے۔ علی ہذا القیاس دور کے رہنے والوں کی ملاقات کا حاصل، قربِ مکانی اہلِ ملاقات ہے۔ یعنی بالفعل دونوں کی جائے قرار پاس پاس ہے۔ اس لیے جب بعد فراق، وصال ہو گا، تو یہ وجہ حرکتِ مکانی ہی کے ہو گا۔ ایسے ہی کسی کاغذ کو اگر مدور، یا مربع تراشیں، یا کسی کپڑے کو کسی طرح سے قطع کریں، تو بایں خیال - کہ گول شکل ہو، یا مربع، وہ سب اسی لیے حاصل ہوئی ہیں کہ کاغذ، یا کپڑے کے اجزاء یہاں تک ہیں، کم نہیں، زیادہ نہیں۔ اگر مواضعِ معلومہ سے متجاوز ہوتی، یا وہاں تک نہ ہوتی، تو یہ شکل بھی نہ ہوتی - ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اِس انقلاب کا باعث حرکتِ مکانی ہے۔ کیوں کہ یہاں، وہاں مکانات ہی کی نسبت کہہ سکتے ہیں۔

الغرض، ہر انقلاب، حاصلِ حرکت ہوتا ہے۔ اگر قسم اِنقلاب ہم کو معلوم ہو جائے، تو - جو حرکت باعثِ انقلاب ہو، وہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس قسم کی ہے؟

اِس صورت میں ہم اگر دیکھیں کہ کوئی شے ایک زمانے تک ایک شکل پر رہے اور پھر بعد ایک زمانے کے اُس کی اور شکل ہو گئی، جیسے پانی، ہوا ہو جاتا ہے، یا ہوا پانی بن جاتی ہے، تو ہم کو بالضرور یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ اُس چیز کو "حرکت فی الشکل" حاصل تھی۔ علی ہذا القیاس اگر ہم کسی موجود کو دیکھیں کہ ایک زمانے تک موجود رہ کر معدوم ہو گیا، تو ہم کو خواہ مخواہ اِس بات کا اقرار کرنا پڑے گا کہ "حرکتِ عدمی" اُس موجود

کو حاصل تھی۔ یعنی ہر دم وہر لحظہ ایک عدم زائل ہوتا تھا، دوسرا نیا عدم اس کو لاحق ہوتا تھا۔ مگر زوالِ عدم حصولِ وجود ممکن نہیں، اِس لیے یوں بھی اقرار لازم ہے کہ حالتِ وجود میں ہر دم ایک وجود زائل ہوتا تھا اور ایک نیا وجود لاحق ہوتا تھا۔ غرض تجددِ امثالِ وجود کا اقرار کرنا پڑے گا۔

مسئلۂ تجددِ امثال، ایک اعتراض اور اُس کا جواب

مگر ہاں شاید کسی کو یہ خلجان پیش آئے کہ یہ اقرار اُس وقت لازم ہے، جب کہ اور کسی حرکت سے اِس انقلاب کی تصحیح نہ ہو سکے۔ یہ بھی تو احتمال ہے کہ جیسے اشکالِ کاغذو کپڑے کا تبدل، بوجہ حرکتِ مکانی ہے اور خود اشکال از قسمِ مکان و مکانیات نہیں۔ ورنہ مکان و مکانیات پر عارض نہ ہو سکتیں۔ چناں چہ تقریرِ جواب سے یہ بات معلوم ہو جائے گی، ایسے ہی تبدلِ وجود و عدم ہوائے حرکتِ وجودی، یا عدمی کسی اور حرکت کے باعث ہو؟

پہلا جواب

اِس کا جوابِ اول تو یہ ہے کہ جب تبدلِ وجود و عدم تجویز کر لیا جائے، تو پھر دو امر کا تسلیم کرنا لازم ہے: ایک تو خود وجود و عدم، جو پہلے نہ تھا اور اب حاصل ہو گیا۔ دوسرے کیفیتِ وجود و عدم، جس کو شکل وجود و عدم کہیے۔

اول کا حاصل تو اس تجویز سے ہی ظاہر ہے۔ دوسری بات کی یہ وجہ ہے کہ جیسے جسم غیر متناہی، یا بُعدِ غیر متناہی میں اگر فرض کرو (۱) موجود

---

(۱) نشان زدہ جملہ مطبع قاسمی کے نسخے میں یوں ہے:
"کہ جیسے جسم غیر متناہی، یا بعدِ غیر متناہی میں سے اگر فرض کرو کہ وہ دونوں موجود ہوں۔"
(ص: ۲۶۶، تجددِ امثال کی ضرورت)

ہوں، جسمِ متناہی، یا بعد متناہی نکالیں، تو یہ ضرور ہے کہ اُس متناہی کی انتہا کسی احاطے میں ظہور کرے۔ وہ احاطہ بہ شکل کُرہ ہو، یا بہ شکل مخروط و مکعب، یا بہ شکل مینارے و اُستوانہ، یا بہ شکل دیوار، غرض کوئی نہ کوئی شکل بالضرور عارض ہوگی۔ ایسے ہی وجودِ غیر متناہی میں۔ جس کا غیر متناہی ہونا چند بار آشکارا ہو چکا ہے۔ اگر کوئی وجود کا ٹکڑا متناہی اور محدود جدا کر لیا جائے، تو بے شک اُس کی تحدید اور اُس کی انتہا کسی نہ کسی احاطے کے پیرایے میں ظہور کرے گی۔ یہ احاطہ ہی ہمارے نزدیک کیفیتِ وجود ہے۔ اور جو احاطہ عدم متناہی ہو، تو کیفیتِ عدم (ہے) اور اُسی کو ہم شکلِ وجود و عدم کہیں گے۔

جب یہ بات مسلّم ہو چکی، تو آگے سنیے! جیسے احاطۂ مکانی بے حرکتِ مکانی ممکن نہیں، خواہ یوں ہو کہ پہلے کوئی احاطہ نہ ہو یعنی غیر متناہی ہو، اور پھر بہ وجہ تقطیع و تفریق ایک ٹکڑا دوسرے ٹکڑے سے جدا ہو کر کسی احاطے میں داخل ہو جائے۔ خواہ یوں ہو کہ پہلے اور احاطہ تھا پھر بہ وجہِ سیلانِ اجزاء ایک احاطے میں سے نکل کر دوسرے احاطے میں داخل ہو جائے۔ جیسے موم کو کبھی گول کر لیں، کبھی چپٹا۔ یا مشک کا پانی، مٹکے، یا ٹھلیا (۱) میں لے لیں، ایسے ہی احاطۂ وجودی بھی بے حرکتِ وجودی متصور نہیں۔ خواہ احاطۂ اول ہو، یا دوسرا۔

بہر حال، جیسے احاطۂ مکانی بے حرکتِ مکانی صورتِ مفروض میں ممکن نہیں، ایسے ہی بعد تسلیم لا تناہی وجود، احاطۂ وجودی و عدمی بے حرکتِ وجودی و عدمی متصور نہیں۔ سو اگر اشکال و تقطیعاتِ کاغذ وغیرہ خود از قسم مکان و مکانیات نہیں، یعنی مظروفاتِ مکان نہیں، تو اشکالِ وجود و عدم بھی خود از قسم وجود و عدم، یا مظروفاتِ وجود و عدم میں سے

(۱) ٹھلیا: چھوٹا گھڑا، گگری، پانی بھرنے یا رکھنے کا مٹی کا چھوٹا برتن۔

نہیں۔ کیوں کہ مظروف ظرف کے احاطے میں ہوا کرتا ہے، خود اُس کو محیط نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے اشکالِ کاغذ وغیرہ اُن کو محیط ہوتے ہیں، ایسے ہی اشکالِ وجود و عدم اُن کو محیط ہوتے ہیں۔ اور اگر مربع کاغذ کو کتر کر مدور بنا سکتے ہیں اور مکعب موم کے ٹکڑے کو مل دل کر کُرہ بنا سکتے ہیں، یا بُعدِ غیر متناہی میں ایک جسمِ متناہی پیدا ہو جائے، تو اُس میں سے بہ شکل جسمِ متناہی ایک بُعدِ متناہی جدا معلوم ہونے لگتا ہے، ایسے ہی قطع، بریدِ خداوندی اور مالشِ دستِ قدرت اور ایجادِ خالقِ مطلق، یہ سب صنعت گری وجودِ متناہی اور وجودِ غیر متناہی میں کر سکتی ہے۔ لیکن جیسے اشکالِ کاغذ وغیرہ کا وجود بالاستقلال نہیں، کاغذ وغیرہ کے وجود کے ساتھ اُن کا وجود ہے، ایسے ہی اشکالِ وجود کا حال سمجھ لیجئے، اُن کا تحقق بھی وجود کے تحقق کے ساتھ ہے۔ لیکن جب خود اشکال کے لیے وجود مستقل نہیں، تو اُن کا تبدل بھی مستقل نہیں ہو سکتا؛ بلکہ صاحبِ شکل میں اول وہ تبدل ضروری ہے، جس سے تبدلِ اشکال ضرور ہو۔ سو وہ تبدل اُسی حالت کا تبدل ہوگا، جس کے بقا پر بقائے شکل اول موقوف ہے۔ مگر یہ تبدل اور بقاء، اصل میں اُس حرکت اور سکون کا ثمرہ ہے، جو ذی شکل کے اجزاء کی نسبت متصور ہے۔ خواہ بعدِ حرکت، انفصال ہو جائے، جیسے قطع، برید میں ہوتا ہے۔ یا اتصال باقی رہے، جیسے موڑنے توڑنے اور ملنے دلنے وغیرہ سے متصور ہے۔

بالجملہ، شکل کوئی حقیقی چیز نہیں، ایک امر اعتباری ہے۔ اجزاء کے اقتران اور پھر اُن اجزاء کی تناہی یعنی انتہا سے ایک کیفیت محسوس ہونے لگتی ہے۔ یا یوں کہو کہ شکل، کیفیتِ انتہائے وجود کا نام ہے، جو ہزاروں طرح متصور ہے۔

بہر حال، اگر حرکتِ مکانی ہوگی، تو شکل بھی احاطۂ مکانی ہوگی۔ اور

حرکت وجودی ہوگی، تو شکل بھی وجودی ہوگی۔ اور جب ہر حرکت پر اُسی قسم کے احاطے کی اُمید ہے، تو اُس شکل سے ہی اُس حرکت کا تعین معلوم ہو سکتا ہے۔ اِسی لیے تبدلِ اشکالِ وجودی میں حرکتِ وجودی کا تسلیم کرنا ضروری۔

دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حرکتِ وجودی نہ ہوگی، تو کوئی حرکت، قبلِ مرتبۂ وجود تجویز کرنی پڑے گی۔ اِس لیے کہ انقلابِ احوال تو بعد حرکت ہی متصور ہے۔ اور یہاں انقلاب ہے، تو یہی انقلابِ وجود و عدم ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ قبلِ مرتبۂ وجود کسی قسم کی حرکت متصور نہیں۔ جب کسی کو سوائے حرکتِ وجودی اور کسی طرح متحرک سمجھیں، تو یہ بھی ضرور ہے کہ اُس کو اول موجود سمجھیں۔

دنیا کی ہر شی حادث ہے

غرض، سوائے حرکتِ وجودی، انقلابِ وجود و عدم متصور نہیں۔ اور کوئی چیز کائنات میں سے ایسی نہیں، جس کو ازلی و ابدی کہہ سکیں(۱) اور احتمالِ غلط ہے، تو زمین و آسمان، کواکب وغیرہ کی طرف ہے۔ اور وجہ اِس وہمِ غلط کی یہ ہے کہ جب سے ہم نے آنکھیں کھولیں، یہ اشیائے

---

(۱) حاصل یہ ہے کہ زمین و آسمان وغیرہ عالم کی جتنی چیزیں ہیں، ان میں وجود مشترک ہے۔ یعنی حقیقت کسی کا بھی نہیں: بلکہ ایک مستعار چیز ہے، خانہ زاد نہیں۔ اُن میں آپس میں امتیاز خصوصیتوں کے باعث ہے۔ اُن کی بھی یہی حالت ہے کہ نہ وہ اُن کی وجود کے اعتبار سے عین، یا جز ہیں اور نہ وصفِ خانہ زاد: بلکہ ایک عارضی چیز ہیں جن کا علاحدہ ہونا ممکن ہے بس مالکِ حقیقی کو اختیار ہے کہ جب چاہے، اُن چیزوں سے عاریت پر دیے ہوئے وجود کو واپس لے لے۔ اور اُن کو عدم کی تاریکی میں مفقود اور فنا کر دے اور اُن کے اوپر سے خصوصیتوں کی چادر اُتار لے۔ ۱۲ (ص: ۲۶۸، عالم حدوث، نسخہ مطبوعہ مطبع قاسمی دیوبند)

مذکورہ برابر موجود ہیں۔ (۱) نہ اُن کے وجود کی ابتدا دیکھی، نہ انتہا آئی۔
مگر اہلِ فہم خود سمجھتے ہوں گے کہ ہمارا نہ دیکھنا اِس بات کو مستلزم نہیں کہ واقع میں بھی اُن کے وجود کے لیے کوئی ابتدا اور انتہا نہ ہو۔ ہاں اِن اشیاء کے وجود کا مستعار ہونا اور خانہ زاد نہ ہونا، البتہ اِس بات پر شاہد ہے کہ اِن کے وجود کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہے۔

تفصیل اِس اجمال کی یہ ہے کہ اِن تمام اشیاء کو موجود بھی کہتے ہیں اور پھر باہم ہر ایک دوسرے سے متمیز ہے۔ سب کے موجود ہونے سے تو اتنی بات ثابت ہوئی کہ ایک شئَ واحد - جس کو وجود کہیے - سب میں ایسی طرح مشترک ہے، جیسے زید، عمرو میں مثلاً انسانیت مشترک ہے۔ و اسپ و خر وغیرہ میں حیوانیت۔ اور حیوان و اشجار وغیرہ میں نشو و نما۔ اور نشو و نما کی اشیاء یعنی نامیات اور جمادات میں جسمیت۔ (۲) اور نشو و نما کی اشیاء یعنی نباتات اور جمادات میں جسمیت اور اجسام اور ارواح میں استقلالِ وجود -- جس کو موصوفیت کہیے، تو بجا ہے - اور اُس کے مقابلے میں عدمِ استقلالِ وجود کو - جو سوائے اوصاف اور کہیں نہیں ہوتا - اگر بہ وصفیت تعبیر کیجئے، تو زیبا ہے۔

باقی موصوفات اور اوصاف سے اوپر چلیے، تو پھر سوائے وجود اور کوئی امر، مشترک نظر نہیں آتا۔ مگر اُس کا اشتراک بھی مثل اشتراکِ مشترکاتِ مذکورہ ہے۔ اِس لیے زمین آسمان کو دیکھیے، یا انسان حیوان کو،

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں "ہم نے آنکھیں کھولیں" کا جملہ قدرے مختلف ہے:
"ہم نے؛ (بلکہ تمام بنی آدم نے) آنکھیں کھولیں۔" (ص: ۲۶۸، عالم حدوث)

(۲) نشان زدہ عبارت مطبع قاسمی کے نسخے میں قدرے مختلف اِس طرح ہے:
"اور انسان اور گھوڑے گدھے وغیرہ میں حیوانیت مشترک ہے اور انگور، انجیر وغیرہ درختوں میں نشو و نما مشترک ہے۔ اور نشو و نما کی اشیاء یعنی نباتات اور جمادات میں جسمیت اور اجسام اور ارواح میں استقلالِ وجود۔" (ص: ۲۶۹، عالم حدوث)

وجود کا ہونا سب میں مسلم۔ ہاں باوجود اِس اشتراک کے ایک دوسرے سے متمیز بھی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ تمیز بے خصوصیت متصور نہیں ہو سکتی۔ اِس لیے ضرور ہے کہ ہر چیز میں ایک جدی ہی بات بھی ہو۔ ہم اُن خصوصیات ہی کو شروع رسالے میں حقیقتِ اشیاء کہہ آئے ہیں، اُس اپنے کہنے کو یاد دلا کر مکرر یہ معرض کرتے ہیں کہ ناموں کی بناء اِن ہی خصوصیات پر ہوتی ہے۔ اِسی لیے بغرضِ تمیز و تخصیص ناموں کو بولتے ہیں۔ اگر یہ کہیں کہ "زید آیا" تو آنا چوں کہ ایک امر عام، کثیر الوقوع ہے، اِس لیے آنے والے کے تمیز اور تخصیص کے لیے زید کہا تھا کہ اور کسی کا اشتباہ نہ ہو۔ اِس سے ہر کوئی سمجھ گیا ہو گا کہ نام سوائے امر خاص کے اور کسی چیز پر دلالت ہی نہیں کرتا۔ کیوں کہ بعدِ خاص عام ہے۔ اس پر بھی اگر وہ دلالت کرے، تو تخصیص، تعمیم دونوں لازم آئیں۔

ہاں یہ صحیح ہے کہ خصوصیات کا وجود مستقل نہیں ہوتا۔ کسی امر عام ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ مثلاً انگرکھا اور کرتہ باہم متمیز ہیں۔ وجہِ تمیز یہ تفاوتِ شکل ہے۔ وہ شکل ہی مسمی بہ انگرکھا و کرتہ ہے۔ کپڑے وغیرہ کی کچھ تخصیص نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کپڑے کو اس شکل پر لے آئیں، وہ انگرکھا اور کرتہ ہی کہلائے گا۔ مگر یہ شکل۔ جو مسمی بہ انگرکھا و کرتہ ہے۔ اپنے وجود میں دوسروں سے مستغنی اور مستقل نہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کپڑا وغیرہ کوئی چیز نہ ہو اور یہ شکل موجود ہو جائے۔ اِس لیے تصور میں بھی ہمراہ ہی رہتی ہے۔ جب شکل مذکور خیال میں آئے گی، کپڑے وغیرہ کا تصور بھی ضرور ہی آئے گا۔ ایسے ہی جب زید، عمرو کا تصور آئے گا، بدن گوشت، پوست کا تصور بھی ساتھ ہی آئے گا۔ مگر چوں کہ زید و عمرو وغیرہ نامہائے بنی آدم موقعِ تخصیص و تمیز میں بولتے ہیں، تو اُن کا مسمی وہ شکل جسمانی ہو گی، یا شکلِ روحانی۔ یعنی وہ خصوصیت

جس سے ایک روح دوسری روح سے متمیز ہے۔ امرِ مشترک کو مسمائے اسمائے مذکورہ نہ کہیں گے۔

اِس کے بعد یہ گذارش ہے کہ آسمان و زمین و کواکب وغیرہ اشیائے قدیم الوجود۔ جن کا وجود ایک اندازِ واحد پر نظر آتا ہے اور کسی نے اُن کے وجود کی ابتدا نہیں دیکھی۔ اور اُن اشیاء میں۔ جن کا وجود بہ شہادتِ حواسِ خود، یا بہ شہادتِ مخبرانِ صادق ایک زمانے سے شروع ہوا ہے۔ بالیقین وجودِ مشترک ہے اور سوائے وجود وہ خصوصیتیں بھی ہیں۔ جن کو مسمائے اسمائے مذکورہ کہیے؛ بلکہ اُن خصوصیتوں کے اوپر۔ جن کو مسمائے اسمائے معلوم کہیے۔ اور وجود کے نیچے اور بہت سی خصوصیتیں ہیں، جن کو مراتبِ مختلفہ کا مسمیٰ سمجھنا ضرور ہے۔ مثلاً جسمیت، یا نورانیت، رنگ وغیرہ بہت سے ایسے امور ہیں، جو آسمان و زمین و کواکب وغیرہ میں مشترک۔ اور بایں ہمہ لفظِ آسمان و زمین وغیرہ اسماء سے عام ہیں اور وجود سے خاص۔ مگر چوں کہ ہر خاص کے اوپر ایک عام یعنی امرِ مشترک ہوتا ہے اور برابر میں تو بہ وقتِ ذکر لفظِ خاص بے شک شرکائے امرِ مشترک کی تخصیص منظور ہو گی۔ اور وہ لفظِ خاص بے شک ایک اسم ہو گا، جس کا مسمیٰ وہ خصوصیت ہے۔ مگر خصوصیت کسی درجے کی کیوں نہ ہو۔ بہ نسبت امرِ مشترک کے ایک اجنبی چیز ہو گی، جس کا لاحق ہو جانا اور جدا ہو جانا دونوں متصور ہوں گے۔ مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ خصوصیت بہ نسبت امرِ مشترک عین ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے اور نہ یہ ہو سکے کہ جزوِ امرِ مشترک ہو۔ ورنہ امرِ مشترک اور خصوصیت عام خاص نہ رہیں، مساوی ہو جائیں، یعنی جہاں ایک ہو، وہاں دوسرا بھی ہو۔ آخر کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کا جزو اُس سے علاحدہ نہیں ہو سکتا؟ اور اگر علاحدگی کی ٹھہری، تو نہ وہ کُل رہی، نہ یہ جزو رہی۔ مثلث، یا مربع کا ایک

ضلع (۱) بھی علاحدہ ہو جائے، تو نہ مثلثِ مذکور، مثلث رہے، نہ مربعِ مذکور، مربع رہے۔ اور نہ وہ ضلع، جو علاحدہ کیا گیا، جزوِ مثلث و مربع۔ ایسے ہی اگر کسی سہ دری کا ایک در علاحدہ کرلیا جائے، تو نہ وہ سہ دری مشار الیہ سہ دری کہلائے، نہ وہ پنجدرہ مذکورہ پنجدرہ اور نہ وہ در- جو علاحدہ کیا گیا ہے -سہ دری، یا پنجدرے کا جزو کہا جائے۔

دو سے لے کر الیٰ غیر النہایہ جتنے اعداد ہیں، اُن سب میں اُن کے ماتحت کے اعداد داخل ہیں۔ اگر اُن ماتحت کے اعداد کو اُن سے علاحدہ کرلیں، تو پھر اعدادِ مشار الیہ باقی نہیں رہتے۔ مثلاً دس میں سے ایک دو، یا زیادہ کو اگر کم کرلیں، تو پھر اُس کو دس کہنا غلط ہے۔ پاجامہ میں سے ایک پانچا اگر قطع کرلیں، تو پھر اُس کو پاجامہ نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر کہیں باوجود کمیِ اجزائے مقررہ اُس لفظ کا بولنا- جو کُل کے لیے تجویز کیا گیا- شائع ہے، تو اُس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ کمی کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہے۔ بایں وجہ کہ وہ اہلِ اعتبار کے نزدیک بنانے کے قابل نہیں ہوتا۔ اُس کے لیے عرف میں کوئی لفظ جدا تجویز نہیں کیا گیا۔ اور جو کچھ باقی ہے، اُس کو کل کے ساتھ، باوجود اتنی مناسبت کے کہ اُس کا جزو ہوا کرتا ہے، کسی طرح کی مشابہت بھی ضرور ہوا کرتی ہے۔ اس لیے وہی لفظ بول دیتے ہیں، جو کُل کے لیے مقرر ہے۔ ورنہ اہلِ فہم کے نزدیک وہ بولنا اصلی نہیں، ایک مجازی بات ہے۔ مثلاً پیسے دو پیسے بٹے کے روپیہ کو اگر روپیہ کہہ دیتے ہیں- حالاں کہ روپیہ کے پورے سولہ آنے ہوتے ہیں اور یہاں نہیں ہوتے- تو اُس کی یہی وجہ ہے کہ جیسے روپیہ سے نیچے اٹھنی اور چونی ہوتی ہے اور اُن کے لیے جدے جدے نام مقرر ہیں پیسے دو پیسے کی کمی کے لیے کوئی نیا نام مقرر نہیں۔ پر بایں ہمہ کُل کے ساتھ

---

(۱) ضلع [illegible]

صورت میں توافق اور تشابہ (ہے) اسی لیے کھوٹے روپیہ کو سوائے صرافوں کے جو کوئی دیکھتا ہے، پورا روپیہ سمجھتا ہے۔ علی ہذا القیاس۔ انگرکھے میں اگر آستین یا بغل وغیرہ ایسے اجزاء نہ ہوں، جن کے نہ ہونے پر بھی انگرکھا ہی کہے جاتے ہیں، تو اُس کی بھی یہی وجہ ہے کہ ایسے ناقص انگرکھوں کے لیے کوئی جدا نام تجویز نہیں کیا گیا۔ اور باوجودِ نقصان، مذکورہ صورتوں میں مشابہت (ہے)۔

باقی یہ بات کہ اِس قسم کے لیے کوئی جدا نام کیوں نہیں ہوتا؟ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِس قسم کی اشیاء بہ حالتِ اختیار و قدرت، اہلِ اختیار میں سے کوئی نہیں بناتا۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

وصفِ ذاتی علاحدہ نہیں ہوسکتا

الحاصل کل اور جزو میں ایسا ارتباط نہیں، جو ایک دوسرے سے جدا ہو جائے۔ مگر جیسے اجزاء اور کل میں یہ ارتباط ہے، ایسے ہی اشیاء اور اُن کے اوصافِ خانہ زاد میں بھی ارتباط اور اتحاد ہوتا ہے۔ مثلاً چار کا زوج ہونا اور تین کا طاق ہونا، شعاعوں کا منور ہونا، جسم کا مکانی ہونا، حرکات کا زمانی ہونا، رنگ کا قابلِ دیدار ہونا اور آواز کا قابلِ استماع ہونا۔ ایسا نہیں کہ کسی زمانے میں کسی موقع اور محل میں اُن سے جدا ہو جائے۔ ہاں اوصافِ مستعار ۔ جیسے زمین کی دھوپ اور پانی کی گرمی اور برف کی قلفیوں (۱) کی سردی اور ان کا جماؤ ۔ البتہ قابلِ زوال ہوتی ہیں۔ اور وجہ اِس بے وفائی کی یہی ہے کہ اوصاف اصل میں اشیائے مذکورہ کے اوصاف نہیں ہوتے، مستعار ہوتے ہیں۔ اوصافِ اصلیہ وہی ہوتے ہیں جو اوروں سے مستعار نہ ہوں، خانہ زاد ہوں۔ دھوپ کا زمین میں آفتاب

---

(۱) قلفی: وہ نلکی جس میں دودھ اور برف ملا کر جماتے ہیں۔

سے مستعار ہونا اور گرمی کا پانی میں آگ، یا آفتاب نے مستعار ہونا اور سردی اور انجماد یعنی جماؤ کا دودھ کی قلفیوں میں برف سے مستعار ہونا، سب کو معلوم ہے۔ اور اگر کہیں اوصافِ اصلیہ کا زوال معلوم ہوتا ہے، تو اول بسا اوقات اِس میں غلطی ہوتی ہے کہ اوصافِ مستعار کو اوصافِ اصلیہ اور اوصافِ خانہ زاد سمجھ لیتے ہیں۔ دوسرے اوصافِ اصلیہ کبھی بہ وجہ غلبۂ اوصافِ مستعار اُن کے تلے مستور ہو جاتے ہیں۔ دیکھنے والے بہ وجہ غلطی اُن کو زائل سمجھ لیتے ہیں۔ اُن کے اگر بایں نظر - کہ پانی کی سردی اور سیلان، عالمِ اسباب میں کسی غیر سے مستعار نظر نہیں آتے - اُس کی نسبت دو وصفِ خانہ زاد سمجھے جائیں اور پھر اُس کو آگ، یا برف کے سبب گرم، یا جما ہوا دیکھ کر یوں سمجھیں کہ وہ دو وصفِ خانہ زاد زائل ہو گئے، تو یہ اپنی نظر کا قصور ہے، وہ دونوں زائل نہیں ہوئے؛ بلکہ گرمی مستعار اور انجماد، دستِ گرداں کے تلے دب گئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مجرد زوالِ گرمی و انجمادِ مذکور دونوں وصفِ مذکور ایسی طرح نمایاں ہو جاتے ہیں، جیسے آفتاب و قمر پر سے ابر کے ہٹ جانے کے وقت اُن کا نور یعنی غیر سے استعارے کی حاجت نہیں ہوتی۔ (۱)

حاصلِ تقریر یہ ہے کہ اوصافِ اصلیہ اور خانہ زاد ممکن الزوال نہیں۔ چناں چہ اُن کا اصلی اور خانہ زاد ہونا ہی اِس کے لیے شاہد ہے۔ ہاں اور اوصافِ عرضیہ کے تلے دب جاتے ہیں، جو اِن کے مخالف اور ضد ہوتے ہیں۔ جیسے سردی کے حق میں گرمی۔

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت کے الفاظ کسی قدر مختلف ہیں:

"جیسے چاند، یا سورج پر سے ابر کے ہٹ جانے کے وقت اُن کا نور ظاہر ہو جاتا ہے، یعنی پانی کو کسی غیر سے سردی اور روانی کے حاصل کرنے کی حاجت نہیں ہوتی، گرمی اور انجماد کے زائل ہوتے ہی دونوں ظاہر ہو جاتے ہیں۔" (ص: ۳۷، ۲، وصف خانہ زاد علیحدہ نہیں ہو سکتے)

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اوصافِ اصلیہ بھی اپنے موصوفات کا پیچھا نہیں چھوڑتے، تو خصوصیاتِ مذکورہ کو بہ نسبت امر مشترک جیسے عین، یا غیر نہیں کہہ سکتے تھے، ایسے ہی من جملہ اوصافِ اصلیہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ اب بجز اس کے چارہ نہیں کہ خصوصیاتِ مذکورہ کو بہ نسبت امرِ مشترک من جملہ اوصافِ مستعار سمجھیں۔ اور اِس وجہ سے اُن کے امکانِ زوال کے معتقد ہوں۔ کیوں کہ آپس میں کوئی رابطۂ ذاتی نہیں، قرابتِ اصلی نہیں، جو ایک کو دوسرے سے جدائی مشکل ہو۔ اتفاقی اجتماع ہے۔ یعنی دو اجنبی چیزیں باہم مجتمع ہو گئی ہیں۔ جیسے اِس اجنبیت کے باعث زمین سے نور اور پانی سے گرمی دور ہو جاتی ہے، ایسے ہی خصوصیاتِ معلومہ بھی امرِ مشترک سے جدا ہو سکتی ہیں۔

اِس صورت میں خصوصیاتِ زمین و آسمان و کواکب وغیرہ، یعنی اُن ناموں کے مسمی۔ جن کو اِن اشیاء کی حقیقت، ہماری اصطلاح کے موافق کہنا چاہیے۔ اور وجودِ زمین و آسمان و کواکب وغیرہ میں باہم اجتماعِ اتفاقی ہوگا اور ایک دوسرے کے حق میں محض اجنبی ہوں گے۔ یہ خصوصیتیں وجود کے حق میں وصفِ مستعار ہوں گی، یا یوں کہو وجود اِن خصوصیات کے حق میں صفِ مستعار ہے۔ مگر طلب و استعارہ کے لیے ضرور ہے کہ مستعیر اور مستعار اور مستعار منہ قبلِ استعارہ سب پہلے سے موجود ہوں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل اجزاء یا اوصافِ اصلیہ شروعِ وجود ہی سے ساتھ ہوں۔ کہ کُل، قبلِ اجزاء موجود نہیں ہو سکتا۔ علی ہذا القیاس موصوف، قبلِ اوصافِ اصلیہ ظہور نہیں کر سکتا۔ ورنہ چار اور تین کے لیے قبلِ زوجیت و فردیت وجود کے کوئی صورت نکل آتی۔ مگر ہاں یہ مسلم کہ آفتاب اور اُس کا نور اور زمین قبلِ روشنیٔ زمین۔ جو آفتاب سے مستعار ہوتی ہے۔ موجود ہونی چاہئیں، ایسی ہی آگ اور اُس کی

رارت اور پانی قبل اِس کے کہ پانی کو آگ سے گرم کریں، موجود ہونے ضرور ہیں۔ اِس لیے ضرور ہے کہ یہ خصوصیتیں پہلے سے جدا کسی کے ساتھ قائم ہوں اور وجود جدا کسی کے ساتھ قائم ہو۔ اُس کے بعد نوبت، استعارہ اور عاریت دہی کی آئے۔ مگر جب یہ ٹھہری، تو پھر ہم کو بہ روئے انصاف اِس بات کا اقرار ضرور ہوا کہ خوصیاتِ مذکورہ کا وجود کے ساتھ لاحق ہو جانا اور وجود کا خصوصیاتِ معلومہ کے ساتھ مجتمع ہو جانا، ایک انقلابِ عظیم ہے۔۔ جس کے برابر عالم میں- سواء اس کے کہ وجود سے عدم میں جانا ہو- اور کوئی انقلاب ہی نہیں۔ کیوں کہ عدم سے وجود میں آنا، یا وجود سے عدم میں جانا اصلی انقلاب ہے اور سوا اِن کے اور سب انقلاب اِسی انقلاب کی وجہ سے ظہور میں آتے ہیں۔ زمین اگر منور ہوتی ہے اور بہ وجہ زوالِ ظلمت وظہورِ نور، انقلاب نظر آتا ہے، تو اُس کے یہی معنی ہیں کہ نورِ زمین وجود میں آیا۔ پانی اگر آگ سے گرم ہو جاتا ہے اور بہ وجہ زوالِ سردی و حصولِ گرمی، انقلاب نظر آتا ہے، تو اُس کا یہی حاصل ہے کہ پانی کی گرمی وجود میں آئی۔ کوئی شخص اگر ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جاتا ہے اور قصہ منقلب ہو جاتا ہے، تو اُس کی حقیقت بھی یہی ہے کہ اُس شخص کا اُس جا ہونا موجود ہو گیا۔

غرض، اصل انقلاب یہی ہے کہ عدم کے بعد وجود آئے، یا وجود کے بعد عدم آئے۔ مگر جب انقلابِ معلوم کو انقلابِ عظیم مانا، تو بالضرور سب میں بڑی حرکت اِس انقلاب کا باعث ہوئی ہو گی۔ کیوں کہ انقلاب، بے حرکت متصور نہیں۔ چناں چہ اوپر معروض ہو چکا ہے۔ مگر وہ حرکتِ عظیمہ سب حرکتوں میں پہلی حرکت ہو گی، کیوں کہ یہ انقلاب بھی سب انقلابوں میں اول ہے۔ سو وہ حرکت کیا ہے؟ موجودات کی طرف سے حرکتِ وجودی اور موجد کی طرف سے حرکتِ ایجادی۔

موجودات کی جانب سے تحرک ہوگا اور موجد کی جانب سے تحریک۔ اِس تحریک کا نام تعلقِ ارادہَ خداوندی ہے۔ اور اِس تحرک کا نام زمانۂ وجودِ عمر۔ اشیاء کی درازی اور کوتاہی حقیقت میں اِس حرکت کی درازی اور کوتاہی ہے۔ اور اِس حرکت ہی کے سبب زمانے کا احساس ہے۔ ورنہ اپنے وجود میں حرکت نہ ہوتی، تو پھر زمانے کے احساس کی کوئی صورت نہ تھی اور نہ حدوث اور عدم کی کوئی وجہ۔ مثل ذات و صفاتِ خداوندی، کائنات کا وجود بھی ازلی اور ابدی ہوتا۔ کیوں کہ ابتداء اور انتہائے زمانی بے تجددِ وجود متصور نہیں۔ خدا کے وجود کے لیے جو یہ ابتدا اور انتہا نہیں، تو یہی وجہ ہے کہ وہاں یہ حرکت اور تجدد نہیں۔ اُس کے وجود کو قرار ہے۔ سو اگر ہمارے وجود کو بھی قرار ہوتا، تو ہم بھی ازلی اور ابدی ہوتے۔

اس صورت میں جس جس وجود کو قرار ہوگا، اُس کے معدوم ہو جانے کی کوئی صورت نہیں۔ اور جس جس کا وجود متحرک اور متجدد ہوگا، یا یوں کہو اُس کے وجود میں حرکت ہوگی، تو اُس کا معدوم ہو جانا بھی ممکن ہوگا۔ اور معدوم ہو کر اُس کا موجود ہو جانا بھی ممکن ہوگا۔ کیوں کہ حرکت میں یہی تعاقب اور تجددِ امثال ہوا کرتا ہے۔ حرکتِ مکانی میں تعاقبِ امکنۂ مماثلہ ہوتا ہے۔ ایک گیا، دوسرا ویسا ہی آگیا۔ اِس صورت میں اگر کسی حد پر حرکت مبدل بہ سکون ہو جائے، تو پھر دوبارہ ابتدائے حرکت متصور ہے۔ اور اگر زمین پر حرکت کرتے کرتے پانی میں گھس جائیں، تو پھر پانی سے نکل کر زمین پر آسکتے ہیں۔ اور اگر کوئی آدمی وغیرہ کسی آئینے کے مقابل ہوتا ہوا گذر جائے، تو پھر اُس کے مقابل ہو کر گذر سکتا ہے۔

اب جائے غور ہے کہ درصورت، معدوم ہو جانے اشیائے موجودہ

کے بہ وجہ انقلابِ معلوم، اقرارِ حرکتِ وجودی تو ضروری ٹھہرا۔ اب اِس عدم کو اگر بہ وجہ سکون کہیں، تو یہ معنی ہوں کہ شیَ معدوم کو حرکت فی العدم حاصل تھی۔ مگر جیسے حرکتِ مکانی میں ہر دم ایک نیا مکان آتا ہے اور پہلا مکان جاتا ہے، ایسے ہی حرکتِ عدمی میں ہر دم نیا عدم آئے گا اور پہلا عدم جائے گا۔ اور اِس وجہ سے ہر دم ایک نیا وجود آئے گا۔ اور اِس وجہ سے تادم حرکت وہ شیَ، موجود معلوم ہوگی۔ مگر چوں کہ حرکت، اصل میں عدمی تھی، جس کے یہ معنی ہوئے کہ مثلِ حرکت فی المکان، حرکت فی العدم تھی، تو وقتِ سکون کسی عدم پر وہ شیَ ٹھہر جائے گی۔ اور اِس لیے احساسِ وجود موقوف ہو جائے گا۔ اگرچہ اِس احتمال کا بطلان خدا نے چاہا، تو آگے معلوم ہو جائے گا۔ اور اگر اِس عدم کو بہ وجہ تبدلِ مسافت کہیں، تو یہ معنی ہوں کہ جیسے زمین پر سے پانی میں گھس جاتے ہیں اور پانی میں سے زمین پر نکل آتے ہیں، ایسے ہی کبھی پانی ہوا بن جاتا ہے، کبھی ہوا پانی ہو جاتی ہے۔

غرض، ہوائیت سے مائیت میں آئی، تو ہوائیت معدوم ہو گئی۔ اور مائیت سے ہوائیت میں آئی، تو مائیت معدوم ہو گئی۔ مگر یہ صورت اُس عدم میں جاری نہیں ہو سکتی، جس کے بعد کسی قسم کا وجود باقی نہ رہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بحث اُسی عدم میں ہے، جس کے بعد کائنات کو فنائے کلی ہو جائے۔ اور مثلِ عدم سابق (کو) عدم لاحق آدبائے۔ یہ بات اگر متصور ہے، تو یوں متصور ہے کہ جیسے ایک طرف آئینہ رکھا ہوا ہو اور ایک طرف کوئی ذی شکل ہو۔ پھر بہ وجہ حرکتِ ذی شکل، یا حرکتِ آئینہ ایک کو دوسرے سے تقابل حاصل ہو اور اس وجہ سے عکس ذی شکل اُس آئینے میں موجود ہو جائے اور آخر کار بوجہ حرکت مشار الیہ وہ ذی شکل، یا وہ آئینہ اِدھر سے اُدھر نکل جائے اور وہ تقابل زائل ہو جائے اور اس

وجہ سے وہ عکس پھر معدوم ہو جائے، ایسے ہی صفاتِ جنابِ باری کو۔جو اُس کی ذات کے ساتھ ایک طرف قائم ہیں۔بہ وجہ تحریکاتِ ارادۂ ذاتی آئینۂ وجود سے تقابل حاصل ہوتا ہے اور وہ حرکت ہی، یا اور حرکت باعثِ زوالِ تقابل ہو جاتی ہو اور اِس وجہ سے مثل عدمِ سابق، عدمِ لاحق پیش آتا ہو۔

القصہ، فنائے کلی اگر متصور ہے، تو یوں متصور ہے۔ اور اِس صورت میں یہ بات بھی بنی رہتی ہے کہ قبلِ حرکت متحرک اور مسافت دونوں کا وجود ضرور ہے۔ اور اِس صورت میں ذات و صفاتِ خداوندی کا دوام و ثبات اور ذات و صفاتِ کائنات کا حدوث اور تجدد بھی موجہ ہو جاتے ہیں۔

زمانے کی ازلیت ناممکن

رہی یہ بات کہ انطباع و انعکاس اشکال، صفاتِ خداوندی کا ہوتا ہے، اِس کی تحقیق خدا نے چاہا تو آئندہ کی جائے گی۔ منتظر "باید بود"۔ مگر ہر چہ "باد آباد" کائنات ازلی نہیں ہو سکتی۔ جس خالق کی تحریک سے وہ وجود اور یہ عدم آگے پیچھے ایک بار آئے ہیں، ایسے ہی ہزار بار، لاکھ بار، غیر متناہی دفعہ اِن دونوں کا تعاقب متصور ہے۔ اور یہ بھی متصور ہے کہ ہمیشہ ہمیشہ ایک شئے بہ حالتِ وجود، یا بہ حالتِ عدم باقی رہے۔ کیوں کہ مسافتِ وجود غیر محدود۔ اِس لیے حرکت، غیر محدود متصور ہے۔ جس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک شئے ہمیشہ سے ہمیشہ تک موجود ہے اور اُس شئے کی اضداد ہمیشہ سے ہمیشہ تک معدوم رہیں۔ علیٰ ہذا القیاس، اُن اشیاء کو۔ جن کو انعکاس فی الوجود، یا حرکت فی الوجود میسر نہ آتی۔ بلحاظ دوامِ اشیاء ابدی الوجود یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ

معدوم رہیں۔ ورنہ خود عدم کو دیکھیے، تو بنظرِ تحقیق وہ مسافتِ حرکت نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ متحرک اور مسافت۔ حرکت کے لیے دونوں ضروری ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ عدم خود کوئی چیز نہیں؛ بلکہ نہ ہونے ہی کو عدم کہتے ہیں۔ اور جب حرکت فی العدم متصور نہ ہوئی، تو عدم کے لیے ذاتِ خود بے لحاظِ موجودات، متحرک فی الوجود دائم، غیر دائم نہیں کہہ سکتے۔ علیٰ ہذا القیاس خدا کی ذاتؐ و صفات بھی اگر ابدی کہلاتی ہیں، تو بلحاظ دوامِ موجوداتِ متجددہ، باقیہ الی الابد، ابدی کہلاتی ہیں۔ ورنہ وہاں بھی یہ حرکتِ وجودی اور تجددِ وجود – جو مصححِ ابدیت ودوام ہو سکے – متصور نہیں۔

الغرض، ایک بار تمام عالم کا معدوم ہو جانا اور پھر موجود ہو جانا اور بنی آدم کا جنت و دوزخ میں ابد الآباد تک رہنا – جیسا اہلِ اسلام اور اہلِ کتاب وغیرہ کہتے ہیں – سب ممکن معلوم ہوتے ہیں۔ ہاں کسی شیٔ کا ازلی ہونا – جیسے حکمائے یونان کو بہ نسبت افلاک وغیرہ خیال ہے – البتہ خلافِ عقلِ سلیم ہے۔ وجہ اِس کی یہی ہے کہ ہر حرکت کے لیے ابتدا ضرور ہے۔ البتہ انتہاء ضرور نہیں۔ کیوں کہ حدوث اور پیدائش کی بنا جب حرکت پر ٹھہری اور حدوث اور پیدائش کے لیے ابتدا ضرور ہوئی، تو حرکت کے لیے ابتدا اول ہوگی۔ اِس لیے وہ پہلی حرکت، جس کو زمانہ کہیے، بے شک ماضی کی جانب متناہی اور محدود ہوگا۔ البتہ انتہاء کی جانب لامتناہی متصور ہے۔ اور کیوں نہ ہو؟ وجہ ضرورتِ ابتداء کی وہ حدوث تھا، جو سب میں پہلی حرکت میں ہوتا ہے۔ اور حوادثِ باقی کا حدوث اسی کا ثمرہ ہے۔ چناں چہ کسی قدر معلوم ہو چکا۔ اور باقی اوراقِ باقیہ میں خدا نے چاہا، تو معلوم ہو جائے گا۔ اور جب حدوثِ مذکور موجبِ ابتدا ہوا، تو بایں نظر کہ حرکت میں من اولہ الی آخرہ یہی حدوث ہوتا ہے، تو اگر الی

غیر النہایہ چلے چلیں، تو الیٰ غیر النہایہ حدوث ہی کا اقرار رہے گا۔ کوئی ایسا امر تسلیم کرنا نہ پڑے گا، جس کو مخالفِ حدوثِ مذکور کہہ سکیں۔ جو اصل، حقیقتِ حرکت ہے۔ ہاں اگر ابتداء نہ مانی جائے، تو پھر حدوث کی کوئی صورت نہیں۔ کیوں کہ حدوث کے لیے اول عدم ضرور ہے۔ اُس کے بعد وجود لاحق ہوتا ہے۔ سو درصورتِ ازلیہ یعنی لاتناہی فی الماضی عدمِ اول کی، کوئی صورت نہ ہوگی۔

زمانہ، حرکت کی قسم ہے

القصہ، حدوث کے لیے عدم و وجود دونوں کی ضرورت ہے۔ پر بایں طور کہ اول عدم ہو پھر وجود۔ مگر ازلیت میں نفی عدم اول ہوتی ہے۔ اور یہ نفی شرط اول یعنی عدم سابق کی مخالف ہے۔ اور ابدیت میں اثباتِ وجود لاحق ہوتا ہے۔ اور یہ اثبات، مثبتِ شرطِ ثانی یعنی وجودِ لاحق ہے، نہ مخالف۔ زمانے کی ازلیت کا ناممکن (ہونا) اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ کائنات کی ابدیت ممکن ہے اور ازلیت ممکن نہیں۔ اور ازلیتِ وجودی، کائنات کو میسر نہ آئے، تو زمانے کی ازلیت کی کوئی صورت نہیں۔ کیوں کہ زمانہ تو حرکتِ اول کا نام ہے، جو سوائے حرکت فی الوجود اور کسی حرکت کو نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ وجود سے پہلے کائنات کو کوئی چیز میسر نہیں آسکتی۔ اور وہی حرکت۔ بایں وجہ کہ ہر کسی کی ذات کے اندر موجود ہے۔ ہر کسی کو یکساں محسوس ہوتی ہے۔ اور اُسی کی کمی بیشی کو دیر اور سویر کہہ سکتے ہیں۔ اور اُسی حرکت کو میزان اور مقیاس اور پیمانۂ دیگر حرکات بنا رکھا ہے۔ وہ حرکات خواہ از قسم اعمالِ بنی آدم وغیرہ ہوں، یا حرکاتِ اجسامِ دیگر۔ کیوں کہ ہم جنس ہی اپنے ہم جنسوں کی مقدار ہو سکتا ہے۔ مالا اور تسبیح بایں وجہ کہ خود از قسم عددیات ہے، عددیات کے لیے مقدار

ہو سکتا ہے۔ گز، جریب (۱) چوں کہ خود ایسی چیز ہے، جو مساحت کے قابل ہو، تو ذریعۂ مساحت اور اشیائے قابلِ مساحت ہو جاتی ہے۔ سیر آدھ سیر، چوں کہ وزنیات میں سے ہیں، تو وزنیات کو اُن کے وسیلے سے تول سکتے ہیں۔

القصہ، یہ حرکات کا زمانے سے پیمائش کرنا اس بات کے لیے دلیلِ کامل ہے کہ زمانہ بھی از قسمِ حرکات ہے۔ اور یہ احساسِ زمانہ -جو ہر کسی کو حاصل ہے- اِس بات پر شاہد ہے کہ اپنے وجود میں حرکت موجود ہے۔ اور یہ حرکتِ وجودی اِدھر رہبر ہے کہ ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ایسے ہیں، جن کی ذات میں شائبۂ حرکتِ وجودی نہیں۔ یعنی ہماری طرح اُن کا وجود متجدد اور حادث نہیں۔ ورنہ حرکات کا تسلسل لازم آئے۔

علاوہ بریں یہ بات یوں بھی ظاہر ہے کہ حرکتِ وجودی میں متحرک فیہ تو خود وجود ہی ہو گا۔ اگر اُس کی ذات میں حرکتِ وجودی ہو، تو یوں کہو وجود کے لیے اور وجود ہے۔ سو اِس کو وہی احمق تسلیم کر سکتا ہے، جو گرمی کے لیے اور گرمی اور سردی کے لیے اور سردی اور نور کے لیے۔ اور نور تسلیم کر سکتا ہے۔

غرض، متحرک فیہ کی جانب تو احتمالِ حرکتِ وجودی ممکن ہی نہیں۔ رہا متحرک، اُس کی جانب ہے۔ اگر قبلِ حرکتِ مذکور، حرکتِ وجودی کو تسلیم کیجیے، تو قطع نظر تسلسلِ مذکور، وجود سے پہلے وجود ماننا پڑے گا۔ سو اِس کو وہی احمق تسلیم کر سکتا ہے، جو گرمی سے پہلے کسی چیز کو گرم کہہ سکے اور سردی سے پہلے کسی چیز کو سرد، مٹھائی سے پہلے کسی چیز کو میٹھا کہہ سکے اور تلخی سے پہلے کسی چیز کو تلخ۔

حاصل یہ ہے کہ اِس عالم کی موجودات میں حرکتِ وجودی موجود

---

(۱) جریب: زمین کی پیائش کا ایک خاص پیانہ۔

ہے؛ بلکہ اُس حرکت پر ہی اِس عالم کے وجود کی بنا ہے۔ چناں چہ ناظرِ فہیم کو مضامینِ سابقہ اِس بات کے سمجھنے کے لیے کافی ہیں۔ اور سوا اِس کے توضیح انشاء اللہ اور ہوئی جاتی ہے۔

مگر چوں کہ ہر حرکت کے لیے قبلِ حرکت ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ہوتا ہے، یہاں بھی قبلِ مرتبۂ حرکت ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ایسے چاہئیں جن کے اندر حرکتِ وجودی نہ ہو۔ ورنہ قبلِ وجودِ اشیاء اُن اشیاء کا وجود اور قبلِ حرکت وجودی، وہی حرکت وجودی ماننی لازم ہوگی، جس کو کوئی عاقل تسلیم نہیں کر سکتا۔ مگر جب متحرک اور متحرک فیہ مذکور میں حرکتِ وجودی نہ ہوگی، تو پھر خواہ مخواہ اُن کی ذات میں قرار و ثبات ماننا پڑے گا۔ اور اُن کے حق میں دوام کا قائل ہونا پڑے گا۔ اِس لیے کہ اُن کی ذات میں بھی اگر یہی تجدد، یعنی حرکتِ وجودی ہو اور وہ بھی مثل مخلوقات ہمیشہ سے نہ ہوں، تو اُن کا وجود بھی خانہ زاد نہ ہو، مستعار ہو۔ یعنی کسی معطی کی عطاء ہو جس کے ایجاد سے موجود ہو گئی۔ ایجاد نہ کرتا، تو موجود نہ ہوتی۔

سو اس میں اول تو یہ دشواری کہ ایجاد سے پہلے ایجاد لازم آئے گا۔

دوسرے وجود سے پہلے وجود تسلیم کرنا ضرور ہوا۔

تیسرے اِس صورت میں حرکتِ وجودی سے پہلے حرکتِ وجودی نکلے گی۔

چوتھے یہ بات ہر ایک عاقل کیا، جاہلوں کے نزدیک واجب التسلیم ہے کہ مستعار چیز کے لیے کوئی دینے والا ہوتا ہے۔ اِس صورت میں وہ بھی غلط ہو جائے گی۔ کیوں کہ اِس صورت میں ایجاد سے پہلے ایجاد اور وجود سے پہلے وجود اور تجدد سے پہلے جب تجدد لازم آیا، تو اول کے ایجاد اور وجود اور تجدد میں بھی یہی بات ہوگی کہ اُن سے پہلے اور ایجاد اور وجود

ور تجدد ہو۔ اور اسی طرح یہ سلسلہ چلا چلے۔ سو جب الیٰ غیر النہایۃ یہ سلسلہ چلا، یعنی تسلسلِ مذکور لازم آیا، تو عطاؤں کا ایسا سلسلہ نکلا، جن کے لیے کوئی اصلی دینے والا نہیں۔ اگر ہیں تو مستعار ہی چیز کی اوروں کو مستعار دینے والے ہیں۔ یعنی جیسے رات کو زمین میں نور عطائے قمر ہوتا ہے اور قمر میں عطائے آفتاب، ایسے ہی در صورت مرقومہ الیٰ غیر النہایۃ ایسے سلسلے کا ماننا پڑے گا، جس میں مستعار چیز کا استعارہ ہوتا چلا جائے گا۔ اس لیے کہ عطا اُسی چیز کو کیا کرتے ہیں، جو اول اپنے پاس ہوتی ہے۔ پھر جب اپنے پاس ہی وجود مستعار ہو، خانہ زاد نہ ہو، تو اگر اوروں کی داد و دہش کی نوبت آئے گی، تو اُس میں سے دینے کی نوبت آئے گی۔

تسلسل کے لیے بطلان لازم ہے

بالجملہ، یہ بات ممکن نہیں کہ مستعار شئ کے لیے کوئی معطی نہ ہو۔ اس لیے تسلسل یعنی مراتبِ عاریت کا غیر محدود ہونا بھی باطل ہوگا۔ گو فی حدِ ذاتہ غیر محدود اور غیر متناہی ہونا باطل نہ ہو، ممکن ہو؛ بلکہ غور سے دیکھیے، تو ہر محدود کے لیے اول ایک غیر محدود ضروری ہے۔ ورنہ تحدید کس کی ہوگی؟ اور ہر متقید کے لیے ایک مطلق واجب ہے۔ ورنہ تقید کس کی کروگے؟

غرض، تسلسل کے بطلان سے کسی کو یہ شبہ نہ پیش آئے کہ بظاہر تسلسل کے بطلان کی یہ وجہ ہے کہ غیر متناہی اور غیر محدود کا وجود محال ہے، ممکن نہیں۔ اگر باعثِ بطلانِ تسلسل، بطلانِ لاتناہی ہوتا، تو وجود کا غیر محدود ہونا۔ جس کو خالق کی مدد سے ہم بہ دلائلِ قطعیہ ثابت کر آئے ہیں۔ ہرگز ممکن نہ ہوتا، چہ جائے کہ ضروری؟ علیٰ ہذا القیاس معلوماتِ خداوندی کی لاتناہی۔ جس کو تمام عقلاء نے تسلیم کر لیا۔ ہرگز

قابلِ تسلیم نہ ہوتی۔ اور زمانے کی ازلیت اور ابدیت کا کوئی عاقل نام نہ لیتا۔ حالاں کہ حکمائے یونان سب کے سب اُس کی ازلیت اور ابدیت دونوں کے قائل ہیں۔ گو بعد غور اور (دوسری) وجہ سے زمانے کی ازلیت باطل ہو۔ چناں چہ ناظرانِ اوراقِ گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے۔

بالجملہ، اگر لاتناہی اور غیر محدود ہونا بذاتِ خود محال ہوتا، تو کوئی عاقل اُس کو ہرگز ہرگز تجویز نہ کرتا۔ چہ جائے کہ اِس قدر مواقعِ کثیرہ میں ایک جماعتِ کثیر بالاتفاق مان لیتی؟

وصفِ خانہ زاد موصوف سے نہ خارج میں الگ ہوتا ہے، نہ ذہن میں

اِس لیے کہ جو وصف، خانہ زاد ہوتا ہے، جیسے ذہن سے خارج اُس سے جدا نہیں ہوتا، ایسے ہی ذہن میں بھی اُس سے جدا نہیں ہوتا۔ اِس لیے کہ جب وصفِ مذکور عطائے غیر نہ ہو، تو خود موصوف ہی کی تاثیر سے ہوگا، یا بذاتِ خود موجود ہوگا۔ یہ تو ممکن نہیں کہ وصف ہو کر بذاتِ خود موجود ہو۔ کیوں کہ وصف کو خواہ مخواہ موصوف کی ضرورت ہے، ورنہ وصف کہنا غلط۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز بذاتِ خود موجود ہوگی، اُس کو ہر طرح استغناء حاصل ہوگا، کسی قسم کی احتیاج کسی کی طرف اُس کو نہ ہوگی۔ ورنہ اُس کا بذاتِ خود موجود ہونا غلط ہوگا۔ آخر بذاتِ خود موجود ہونے کے تو یہی معنی ہیں کہ موجود کو اپنی ذات کے سوا کسی بات میں حاجت نہ ہو۔ اِس لیے ہو نہ ہو یہی کہنا پڑے گا کہ وصفِ مذکور اپنے موصوف کا اثر اور اپنے موصوف کا معلول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اثر اپنے موثر سے اور معلول اپنی علت سے کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا۔ اور در

صورتے کہ اوصافِ مذکورہ اور اُن کے موصوفات میں یہ ارتباط ہو کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا، تو یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ ایک ذہن میں جائے اور دوسرا باہر رہ جائے؟۔

ایک شبہ کا ازالہ

اور اگر یہ خیال ہے کہ ذہن میں کوئی شی بذاتِ خود نہیں جاتی، اُس کی شبیہ اور اُس کا عکس ذہن میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ سو کیا عجب ہے کہ دونوں کی اصل میں ارتباط ہو، عکوس میں ارتباط نہ ہو۔ مگر اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو مسلّم (کہ) ذہن سے جیسے موصوفات معلوم ہوتی ہیں، ایسے ہی اوصاف بھی ذہن ہی سے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ نہیں کہ جیسے اشکال تو آئینے میں منعکس ہوتے ہیں، آوازیں اور خوش بوئیں آئینے میں منعکس نہیں ہوتیں، ذہن میں بھی فقط موصوفات ہی کا انعکاس ہوتا ہے، اوصاف کا انعکاس نہیں ہوتا؛ بلکہ تمام معلومات کے لیے خالقِ "کُن فیکون" نے ایک ہی ذہن بنایا ہے۔ جس کو کوئی عقل کہتا ہے، کوئی قوتِ علمی نام رکھتا ہے۔ یہ نہیں کہ جیسے اشکال کے لیے آنکھیں ہیں، آوازوں کے لیے کان، موصوفات کے لیے مثلاً ذہن ہے، تو اوصاف کے لیے کچھ اور۔ مگر جب اوصاف، موصوفات سب کے سب ایک اِسی ذہن سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور معلوم ہونے کے یہ معنی ٹھہرے کہ معلوم کا عکس ذہن میں آجائے، تو بالضرور مثلِ انعکاسِ آئینہ، تقابل کی ضرورت ہوگی۔ یعنی جیسے آئینے اور ذی عکس میں انعکاس کے لیے تقابل یعنی آمنا سامنا ضرور ہے، ایسے ہی وقتِ انعکاس، ذہن اور معلومات میں تقابل ضرور ہوگا۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ جب موصوف اور وصفِ خانہ زاد میں ارتباط ایسا ہے کہ جدائی ہوتی ہی نہیں، تو وقتِ تقابل بھی

اوصافِ مذکورہ اپنی موصوفات کے ساتھ ہوں گے۔ اور بہ وجہ عمومِ قابلیتِ ذہن، اُن کا انعکاس بھی لازم آئے گا۔ جس کا یہ حاصل ہوگا کہ موصوفات کے علم سے اُن کا علم اور موصوفات کے تصور سے اُن کا تصور جدا نہیں ہو سکتا۔

اِس صورت میں اگر لاتناہی اور غیر محدود ہونا بذاتِ خود محال ہو، تو یہ معنی ہوں کہ استحالہ اور بطلانِ لاتناہی اور اطلاق اور عدمِ تحدید کا وصف ذاتی ہے (۱) اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں بحکمِ تقریرِ مذکور، لاتناہی کے تصور کے ساتھ ساتھ اُس کے استحالے کا تصور ہوگا، بہ وسیلۂ دلائل، استحضار کی حاجت نہ ہوگی۔ جو اتنے عقلاء کی جماعتِ کثیر کو دھوکا پڑا۔ ہمیشہ لاتناہی کے تصور کا اتفاق رہا۔ پر اُس کے استحالے کا کبھی تصور نہ آیا اور اُس کے بطلان کی اصلاً اطلاع نہ ہوئی۔ علاوہ بریں یہ بات تو خود واجب التسلیم ہے کہ ہر محدود کے لیے اول ایک غیر محدود چاہیے۔ چناں چہ اسی بناء پر ہر مقید کے لیے ایک مطلق کی ضرورت پڑی۔ اِس لیے کہ وجہ اِس ضرورت کی وہی ہے کہ تحدید کے لیے خارج از احاطۂ تحدید از قسمِ داخلِ احاطۂ تحدید، وجود ضرور ہے۔ ورنہ یہ معنی ہوں کہ فعلِ تحدید کے لیے باوجود وقوع، کوئی محل نہیں، جس پر تحدید کو واقع کہیے اور مفعولِ تحدید قرار دیجیے۔ اور ظاہر ہے کہ مقید میں بھی تحدید ہوتی ہے۔ مگر جس وقت مقید کے لیے ضرورتِ مطلق با قتضائے تحدید ہوئی، تو بے شک ہر متناہی کے لیے قبلِ تناہی ایک غیر متناہی چاہیے، جس میں تحدید کے جاری کرنے کے سبب ایک متناہی اور محدود

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ عبارت قدرے مختلف اس طرح ہے:

"اس صورت میں اگر تناہی اور اطلاق اور عدم تحدید کا وصف ذاتی ہے۔" (ص: ۲۸۴، غیر محدود ممکن ہے)

حاصل ہو جائے۔

غیر محدود، بُعدِ مجرد اور خلا

اِس صورت میں اگر کوئی بُعد غیر متناہی تسلیم کرلیا جائے، جیسے مثلاً یہ خلا جو زمین، آسمان کے بیچ میں معلوم ہوتا ہے اور حکمائے یونان میں سے اشراقیین اُس کو "بُعدِ مطلور"(۱) اور حکمائے اہلِ اسلام میں سے متکلمین اُس کو "بُعدِ موہوم" کہتے ہیں۔ اور مکانِ اجسام اِن دونوں کے نزدیک اِسی کا نام ہے۔ تو در صورتِ تسلیم قولِ حکمائے مذکورین اگر بُعدِ مذکور کو غیر متناہی کہیے، تو گو حکمائے مذکورین اِس کی لاتناہی کو تسلیم بھی نہ کرتے ہوں، مگر بہ مقتضائے قاعدۂ مذکورہ یہ بات مطابقِ عقل ہی رہے گی۔ اور اجسامِ محدودہ کے محدود ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ یہ اجسام بُعدِ غیر متناہی میں سے اِس قدر بُعد میں سمائے ہوئے ہیں۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ بُعدِ مذکور کو کتنی ہی دور تک تصور کرو، مگر پھر بھی عقلِ حقیقت بیں کو اور بھی آگے تصور کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ اور (ورنہ) ہر شکل کو جس قدر چاہو بڑا کر کے تصور کرنا ممکن نہ ہوتا۔

شکل کی حقیقت

کیوں کہ عقل کا کام ایجادِ معلومات نہیں، اخبارِ معلومات ہے۔ اگر بُعد، غیر متناہی نہیں، متناہی ہے، تو عقل کی یہ مجال نہ تھی اُس کی حقیقت کو بدل دیتی اور متناہی کو مفت غیر متناہی کر دکھاتی۔

---

(۱) بُعد مطلور: مطبع قاسمی کے نسخے میں "بعد مطلور" کے بعد "یا بعد مجرد" کا اضافہ ہے۔ (ایضاً، غیر محدود بعد مجرد اور خلا)

باقی رہا اشکال کا بڑا چھوٹا کر لینا، اگر عقل و ذہن کا کام سمجھئے اور اِس وجہ سے عقل کی طرف تہمتِ ایجادِ معلومات رکھیے، تو اِس وہم کی مدافعت کے لیے یہ گذارش ہے کہ شکل، کیفیت کا نام ہے، کمیت کا نام نہیں۔ جو بڑائی، چھوٹائی کا وہم، قابلِ لحاظ ہو۔

شرح اِس معما کی ہم سے سنیے! شکل، حقیقت میں ایک حاصلِ تحدید ہوتی ہے۔ اگر شکل سطح ہے، تو یہ معنی ہیں کہ ایک خط، یا دو خط، یا تین، یا چار، یا پانچ خطوں کے احاطے میں مثلاً سطح محدود آئی ہوئی ہے۔ دائرے میں مثلاً ایک خط اور اہلیلجی شکل میں دو خط اور مثلث میں تین، مربع میں چار، مخمس میں پانچ خط محیط ہیں۔ علی ہذا القیاس مسدس، مسبّع وغیرہ کو خیال کر لو۔ اِسی طرح اجسام کی تحدیدات کو خیال فرمائیے اور سواء اجسام و سطوح اور اقسامِ وجود کی تحدیدات کو لحاظ فرمائیے۔

جب یہ بات معروض ہو چکی تو اور سنیے! جیسے ذی شکل میں تحدید واقع ہوئی، اِسی طرح خود اشکال میں تحدید متصور نہیں۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ بعد تحدید بھی شئ محدود پر اُس نام کا بولنا روا ہے، جو قبلِ تحدید روا تھا۔ بعد تحدید دائرہ و مثلث سطحِ محدود کو ویسی ہی سطح کہے جاتے ہیں، جیسے قبلِ تحدیدِ مذکور یہ نام اُس پر بولا جاتا تھا۔ اور اِس تحدید اور تقطیع اور تقسیم سے نامِ سابق کا بولنا ممنوع نہیں ہو گیا؛ بلکہ اُسی نام کا بولا جانا ضرور ہے۔ ورنہ محدود کو غیر محدود کی قسم نہ کہہ سکیں۔ مگر ظاہر ہے کہ خط مستدیر کو اگر قطع کر لیں اور دو، یا تین قوسیں بنا لیں، تو پھر حاصلِ قطع یعنی قوسوں کو دائرہ نہیں کہہ سکتے۔ علی ہذا القیاس، مثلث وغیرہ کے خطوط کو اگر علاحدہ علاحدہ کر لیں، تو پھر مثلث، مربع نہیں کہہ سکتے۔ اگر اشکالِ مذکورہ من جملہ کمیات ہوتے، تو بے شک قابلِ تقسیم ہوتے۔ یعنی بعد تقطیع، نامِ سابق بدستورِ سابق بولا جاتا۔ مگر جب اشکالِ مذکورہ

قابلِ تقسیم نہ ہوں، تو بڑا ہونا، چھوٹا ہونا بھی متصور نہ ہو۔ اور نہ تقسیم مذکور بالضرور لازم آئے گی۔ اور بڑی چیز کی تقطیع کے بعد چھوٹی چھوٹی اُسی قسم کی چیزیں بنالیں گے۔

الحاصل، اشکال بذات خود موصوف بہ کوتاہی وکلانی نہیں۔ ذو شکل کی کوتاہی وکلانی اُس کے ساتھ ملحوظ رہتی ہے۔ وہی بڑا ہوتا ہے، وہی چھوٹا ہوتا ہے۔ چناں چہ تحدیدِ شکل سے اُس کا محدود ہونا ہے۔ اُس کی کوتاہی پر بہ نسبت محدود کلاں، یا غیر محدود کے شاہد ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ کوتاہی اور کلانی ہی خواصِ کمیات میں سے ہے۔ ہاں شکل بذاتِ خود اِن باتوں سے بے خبر ہے۔

الغرض، ذو شکل بڑا ہو، یا چھوٹا ہو شکل واحد لاحق ہو سکتی ہے۔ چناں چہ روپیہ کی سطح پر جو آدمی کے قد سے نہایت ہی چھوٹی مقدار ہے، ملکہ ''وکٹوریا'' کی شکل کا منقش ہونا اور اُس کا اُس کی تصویر ہونا اِس بات پر شاہد ہے کہ یہ شکل اور ملکہ کی شکل بہ نحوِ واحد ہے۔ ورنہ ہم ہرگز یہ نہ سمجھ سکتے کہ یہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ یہ کہہ سکتے کہ یہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ یہ شکل ملکہ کی تخصیص کے سمجھ لینے کا باعث ہوا کرتی۔ یعنی کوتاہی اور کلانی اگر اشکال کے حق میں اوصافِ ذاتی یعنی خانہ زاد ہوتی، تو بے شک بڑی شکل اور ہوتی، اور چھوٹی شکل اور ہوتی۔ اور یہ تصور ہوتا، ایک کا دوسرے کی نسبت ہرگز ممکن نہ ہوتا۔

اِس صورت میں یہ کہنا ہی غلط ہے کہ عقل نے کسی شکل کو بڑا کردیا، کسی کو چھوٹا: بلکہ اُن کی بڑائی اور چھوٹائی کے یہ معنی ہیں کہ کبھی عقل، شکل واحد کو بڑے ذی شکل کے ساتھ تصور کرتی ہے، کبھی چھوٹے کے۔ اگر خود اشکال بذات خود کوتاہ وکلاں ہوتیں، تو ہرگز یہ

تصرف ممکن نہ تھا۔ اِس صورت میں جو چیز بذاتِ خود چھوٹی، یا بڑی ہو گی، اُس کو عقل بطورِ خود تصرف کر کے بڑے کو چھوٹا اور چھوٹے کو بڑا نہ کر سکے گی۔ ہاں غلط فہمی البتہ ممکن ہے۔ مگر محسوسات وغیرہ معلومات میں۔ جن میں دلائل کو دخل نہ ہو۔ غلطی، وہ بھی ایک جہان کے جہان کو ممکن نہیں اس صورت میں اگر احتمالِ غلط فہمی ہے بھی، تو اِدھر ہی ہے کہ بُعد نہ ہو۔ اور ہو، تو متناہی ہو، غیر متناہی نہ ہو؛ بلکہ دیدۂ بصیرت اور عقلِ حقیقت شناس کو اسباب، غلطی کے میل کچیل سے پاک صاف کر کے دیکھیے، تو بہ شہادتِ مضامینِ سابقہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ بُعدِ مذکور بے شک ایک امرِ واقعی ہے۔ اور وہ بھی غیر متناہی ہے، متناہی نہیں۔ کیوں کہ جو چیز آنکھوں سے نظر آئے اور اُس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہ ہو، ہرگز قابلِ انکار نہیں ہوتی۔ بُعدِ مذکور کا محسوس ہونا، تو ظاہر ہے۔ اس پر اس کو مثلِ مدرکاتِ احوال، ایک امرِ غیر واقعی سمجھنا اگر تھا، تو بایں نظر تھا کہ در صورتِ وجودِ متناہی تو یوں نہیں ہو سکتا کہ اجسام بھی ابعاد سے خالی نہیں، ابعادِ اجسام کو بھی ابعاد ہی کہتے ہیں۔ پھر اِس پر ہر جسم میں ایک نئی تحدید موجود ہے۔ اِس صورت میں اگر بُعدِ متنازع فیہ محدود اور متناہی ہوا، تو وہ تحدیدِ خاص جو اُس کو حاصل ہو گی اگر مقتضائے ذاتِ بُعد ہو گی، تو جیسے ہر قطرے میں پانی پن یعنی پانی کی حقیقت موجود ہے، ایسے ہی چھوٹا بُعد ہو، یا بڑا جسم کے ساتھ، یا جدا بُعد پن یعنی حقیقتِ بعد اور ذاتِ بعد ہر جا موجود ہو گی۔ اور اِس سبب سے وہ تحدید بہ طرزِ خاص۔ جو اُس کی ذات کا مقتضا تھا۔ ہر جا موجود ہو گی۔ اور اس لیے اجسامِ مختلف التحدیدات میں وہ تحدید موجود ہو گی۔ اور اجتماع المتنافیین اور اجتماع المتبائنین لازم آئے گا۔ کیوں کہ تحدیداتِ مختلفہ بے شک باہم مختلف ہیں۔ اور غیر متناہی یوں نہیں ہو سکتا کہ بعدِ غیر متناہی

خود ممتنع الوجود اور محال ہے۔ مگر جب غیر متناہی کا استحالہ ہی غلط ہو گیا، تو پھر بعدِ مجرد مذکور کے غیر متناہی تسلیم کر لینے میں کیا دقت ہے؟ بلکہ بہ مقتضائے تقریر، تحدیداتِ اجسام محدودہ کے لیے ایک غیر متناہی ضرور تھا۔ اگر بُعدِ مجرد کو تسلیم نہ کیجئے، تو پھر اس تحدید کی درستی کی کیا صورت ہو گی؟۔

القصہ، بُعدِ اجسامِ محدودہ، بعدِ متنازع فیہ کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے اجسام کے ساتھ وہ بُعد ایسی طرح لاحق معلوم ہوتا ہے، جیسے حرکتِ کشتی، جانشین کے ساتھ لاحق معلوم ہوتی ہے۔ بُعدِ اجسام، غیر بُعدِ مجرد نہیں۔ جو دو بعدوں کے حلول کا استحالہ ہی مانعِ تسلیم بعد مجرد ہو سکے؛ بلکہ وہ ایک ہی بُعد ہے۔ کبھی جداگانہ مشہود ہوتا ہے، کبھی اجسام کے ساتھ ملحوظ ہوتا ہے۔

حقیقتِ جسم اور اتصال

ورنہ خود اجسام کی حقیقت کو ٹٹولیے، تو بُعد کا نام و نشان نہیں۔ اجزائے غیر منقسمہ کسی قدر بُعد میں اکٹھے ہو کر جسم کہلاتے ہیں۔ اتصال و شہود، بعدِ مجرد کی عطا ہے۔ اور افتراقِ اجزاء۔ جو وقتِ تقسیم نظر آتا ہے۔ وہ اجزائے غیر منقسمہ کی بدولت ہے۔ ورنہ اتصالِ مذکور اصلی اور خانہ زاد ہوتا، تو جیسے بُعدِ مجرد متنازع فیہ میں اُس کا زوال محال نظر آتا ہے، ایسے ہی اجسام میں بھی اُس کا زوال یعنی انقسام کے وقت انفراج اور انقطاع محال ہوتا۔ کیوں کہ اوصافِ خانہ زاد، قابلِ زوال نہیں ہوتے۔ چناں چہ بہ کرات و مرات ظاہر ہو چکا ہے۔ احکامِ ہندسی مثل احکامِ کُرات و مکعبات و مخروطات وغیرہ مجسمات اور احکامِ دوائر و مثلثات و مربعات وغیرہ مسطحات، سب اِسی اتصالِ بعدی تک رہتے ہیں۔ خود

اجزائے غیر منقسمہ تک نہیں پہنچتے۔ اور اِس لیے دلائلِ ہندسی کے وسیلے سے اجزائے غیر منقسمہ کو باطل سمجھنا ایسا ہے، جیسا بہ وسیلہ حرارتِ خارجی، پانی کی برودتِ ذاتی کو باطل سمجھنا۔

خلاصہ تقریر یہ ہے کہ پانی کی حرارت -جو آگ کا فیض ہوتا ہے- مرتبہ ذات تک نہیں پہنچتی، اوپر ہی اوپر رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آبِ گرم بھی آگ کے بجھانے میں ٹھنڈے پانی سے کچھ کم نہیں۔ اگر حرارتِ آبِ گرم، مرتبہ ذات تک پہنچ جاتی، تو پھر آگ کے بجھ جانے کے یہ معنی تھے کہ حرارت سے حرارت زائل ہو گئی۔ اس لیے کہ بجھنے میں حرارت ہی جاتی رہتی ہے، اصل جسمیت نہیں جاتی۔ اور ظاہر ہے کہ حرارت سے حرارت کا زوال متصور نہیں۔ اگر متصور ہے، تو اور ترقی متصور ہے۔

پانی کا سیلان یعنی بہنا اور ہلنا اُس کو مزیلِ حرارت کہیے، تو لازم یہ تھا کہ آگ اور ہوا میں سیلان نہ ہوا کرتا۔ آگ میں باوجود سیلان، حرارت کا ہونا اور ہوا سے باوجود سیلان، آگ کو بھڑکا دینا، خود اس بات کے سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ سیلان، مزیلِ حرارت نہیں ہو سکتا۔ ہو نہ ہو پانی کے مرتبہ ذات کی برودت ہو۔ جو بے شک بہ وجہ مخالفتِ ذاتی حرارت کا ازالہ بہ قدرِ مقدار کر سکتی ہے۔

علاوہ بریں برودتِ آب ذاتی ہے۔ چناں چہ چولھے سے اُتارنے کے بعد خود بخود بے استعانتِ غیر، پانی ٹھنڈا ہو جاتا ہے، اس بات کے سمجھنے کے لیے کافی ہے۔ ورنہ جیسے حرارت کے لیے آگ سے التجا کی جاتی ہے، برودت کے لیے کسی اور سے التجا کی نوبت آتی۔

بالجملہ، اوصافِ خانہ زاد نہ کسی اور سے مستعار ہوتے ہیں، نہ ان کے زوال کا احتمال ہوتا ہے۔ اُن کے حصول میں فقط ذاتِ موصوف ہی

کافی ہوتی ہے اوروں سے استعانت کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس لیے یہ نہیں ہو سکتا کہ آب کی برودتِ طبع زاد، زائل ہو جائے۔ اور نہ یہ ہو سکے کہ حرارتِ آتش، آب کے مرتبۂ ذات تک پہنچ جائے۔ ورنہ قطع نظر اجتماع الضدین، اوصافِ مرتبۂ ذات، یعنی صفاتِ ذاتیہ کے حصول میں اوروں سے استعانت کی ضرورت ہو۔ مگر یہ ہے، تو پھر بطلانِ برودتِ مذکور کی کوئی صورت نہیں۔ مگر جیسے یہاں حرارتِ عارضہ، مرتبۂ ذات تک نہیں پہنچ سکتی۔ اور اس وجہ سے برودتِ طبع زاد کو عین حالتِ حرارت میں موجود کہنا پڑتا ہے۔ باطل نہیں کہہ سکتے، ایسے ہی اتصالِ خارجی جو بہ وجہ بُعد، اجزائے غیر منقسمہ پر عارض ہو جاتا ہے، مرتبۂ ذات تک نہ پہنچے گا۔ اور اس وجہ سے اُس انفصالِ طبع زادِ خداداد کو۔ جو اجزائے مذکورہ کو حاصل ہے عین حالتِ اتصال میں ماننا پڑے گا۔ باطل نہ کہہ سکیں گے۔ اور جب اتصالِ مذکور مرتبۂ ذات تک نہ پہنچا، تو احکام و لوازم اتصالِ مذکور بدرجۂ اولیٰ مرتبۂ ذاتِ اجزاء تک نہ پہنچیں گے۔

اسرارِ حکمت کا انکشاف اور جزوِ لایتجزی

اس صورت میں یہ کہنا بے شک ایک مغالطہ ہوگا کہ زاویہ قائمہ کے احکام میں سے یہ ہے کہ "وتر" کا مربع دونوں ساقوں کے مربع کے برابر ہو۔ پھر درصورتے کہ دونوں ساقیں دس دس جزو کی ہوں، تو لازم یوں ہے کہ وتر کے اجزاء کی تعداد اس قدر ہو کہ دو سو کا جزو ہو، تاکہ اُس کا مربع یعنی دو سو دونوں ساقوں کے مربع کے۔ جو ہر ایک سو سو ہے۔ برابر ہو۔ حالاں کہ دو سو کے لیے کوئی جزر صحیح نہیں اور صحیح کے ساتھ کسر کو ملایئے، تو اول یہ دشواری ہے کہ اجزائے غیر منقسمہ کا انقسام لازم آئے گا۔ اور کسی جزوِ غیر منقسم کا منقسم ہونا لازم آجائے گا۔ دوسری

یہ دشواری ہے کہ صحیح مع الکسر کا مجذور، عددِ صحیح نہیں ہو سکتا۔ جو دو سو کو کسی عددِ صحیح مع الکسر کا مجذور کہیں۔

الغرض دو سو کے لیے کوئی جذر نہیں۔ اور موافق حکمِ زاویہ قائمہ مذکور بے شک اُس کا کوئی جز ہو گا۔ علیٰ ہذا القیاس اور استدلالات کو خیال فرمایئے۔ وجہ مغالطہ یہ ہوئی کہ زاویہ ایک شکل بُعدِ متصل ہے۔ مرتبۂ ذاتِ اجزاء میں اِس شکل کا ہونا ایسا ہی ہے، جیسا مرتبۂ ذاتِ آب میں حرارت کا ہونا۔ وہاں اگر حرارت کو مرتبۂ ذات تک رسائی نہیں، تو یہاں بھی شکل زاویہ کو مرتبۂ ذات تک رسائی نہیں۔ چناں چہ یوں بھی ظاہر ہے کہ شکل مذکور، اجزاء کے مرتبۂ ذات میں نہیں، فقط بُعد ہی تک رہتی ہے؛ بلکہ بُعدِ متصل میں بھی مرتبۂ خارجی ہی میں سمجھنی چاہیے۔ ورنہ ذاتِ بُعد سے یہ شکل جدی نہیں ہو سکتی۔ سارے بُعد کی بھی شکل ہوتی۔ اور قطعاتِ بُعد کی بھی یہی شکل ہوتی۔

اس صورت میں احکام شکل مذکور، مرتبۂ ذاتِ اجزاء سے کہیں دور جا پڑے۔ کیوں کہ شکل مذکور، مرتبۂ ذاتِ بعد سے خارج ٹھہری۔ اور بعدِ مذکور، مرتبۂ ذاتِ اجزاء سے خارج ٹھہرا، تو پھر احکام شکل اگر مرتبۂ ذات تک جا پہنچیں، تو حرارتِ خارجی کو مرتبۂ ذاتِ آب تک جانے سے کون مانع ہے؟۔ وہاں تو اس قدر پایا بھی نہیں جاتا؛ بلکہ یوں کہیے جیسے پانی اور ہوا قابلِ حرارتِ آتش ہیں اور آتشِ چراغ مثلاً گل ہو جانے اور بجھ جانے کے قابل ہے۔ مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ پانی اور ہوا بھی گل ہو جانے اور بجھ جانے کے قابل ہیں، ایسے ہی اجزاء، اتصالِ بُعد کے قابل ہیں، جو وصفِ بُعد ہے۔ اور بُعد، اشکالِ مذکورہ کا قابل ہے۔ مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ اجزائے مذکورہ بھی اشکالِ مذکورہ کے لیے قابل ہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ اگر اجزاء میں یہ قابلیت ہو، تو

ہر جزو میں اور ہر طرح سے ہو۔ جدی جدی ہوں، جب ہو اور اکٹھے ہوں، جب ہو۔ علی ہذاالقیاس، محلِ سکون اور مسافتِ حرکات (کا) بھی یہی بُعدِ مجرد ہوتا ہے۔ سکونِ مکانی ایک مکان میں قرار کو کہتے ہیں۔ اور حرکتِ مکانی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال کو کہتے ہیں۔

اجزائے غیر منقسمہ کے دلائلِ

بطلان کا تجزیہ اور جواب

سو جن دلائل میں حرکات کے ذریعے سے اجزائے غیر منقسمہ کو باطل کیا جاتا ہے، اُن کو بھی مغالطہ ہی سمجھئے۔ اِس لیے کہ حرکت کی ایک جانب متحرک اور دوسری جانب مسافت ہے۔ اس صورت میں احکامِ مسافت اور احکامِ متحرک جدے جدے ہوں گے۔ ورنہ لازم آئے گہ دونوں ہی ایک حرکت کے اعتبار سے متحرک ہوں۔ اور دونوں ہی مسافت ہوں۔ اور یہ بات ایسی ہے، جیسے فرض کیجئے ضربِ واحد ہو اور پھر زید و عمر دونوں ہی ضارب ہوں اور دونوں ہی مضروب ہوں، یا زید اور وقتِ زدو کوب دونوں ہی ضارب ہوں اور دونوں ہی ظرفِ زدو کوب ہوں۔

القصہ، مسافتِ ظرف، حرکت ہوتی ہے۔ اُس کو متحرک نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے ضرور ہے کہ ہر قسم کی حرکت کا سلسلہ ایسی مسافت پر ٹوٹے کہ اُس کے لیے کوئی اور مسافت نہ ہو۔ یعنی وہ مسافت بذات خود مسافت ہو، ایسی نہ ہو جیسے زمین کو مسافت کہہ دیتے ہیں۔ ورنہ تسلسلِ مذکور لازم آئے گا۔ کیوں کہ اِس وقت ہر مسافت کا مسافت ہونا، ایک امر مستعار ہوا، خانہ زاد نہ ہوا۔ مگر اِس صورت میں یہ بھی ضرور ہے کہ

وہ بذاتِ خود ساکن ہو، حرکت اُس کو اس طرح لاحق نہ ہو سکے کہ اُس کو متحرک کہہ سکیں۔ ہاں بہ طور ظرفیت، تعلقِ حرکت کا مضائقہ نہیں؛ بلکہ اِس کا امکان ضرور ہے۔ ورنہ مسافت ہی کیوں کہیے ؟۔

سو یہ بات بُعدِ مذکور میں بالیقین موجود ہے۔ اُس کی طرف تصورِ حرکت بھی نہیں ہو سکتا، چہ جائے کہ حرکت ہو ؟ اور متحرک کی جانب حرکت کا لاحق ہو سکنا واجب التسلیم ہے۔ ورنہ پھر حرکت کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو۔

جب یہ بات مقرر ہو چکی، تو اس کو بھی مغالطہ ہی سمجھو کہ چکی کی حرکت میں مثلاً کناروں کی جانب حرکت سریع ہوتی ہے اور کیلی کی جانب بطی یعنی کم۔ اس صورت میں کناروں کی طرف سے اگر بہ مقدار ایک جزوِ غیر منقسم کے حرکت ہو گی، تو بیچ کی طرف سے اُس سے کم ہونی چاہیے۔ اور ظاہر ہے کہ کمی بے انقسامِ اجزاء متصور نہیں، جس سے اُن کا غیر منقسم ہونا خود باطل ہو جاتا ہے۔ اور وجہ مغالطہ ہونے کی یہی ہے کہ اجزائے غیر مقسمہ، مسافتِ حرکت نہیں، خود متحرک ہیں۔ (ہاں) مسافتِ حرکت وہ بُعد ہے۔ اگر اجزائے غیر مقسمہ خود مسافتِ حرکت ہوتے، تو یوں کہہ سکتے کہ اس وقت بہ قدر ایک جزو کے حرکت ہوئی۔ اِس وقت بہ قدر دو جزو کے حرکت ہوئی۔

الغرض، حرکت کا بڑا ہونا، چھوٹا ہونا اصل میں مسافت کی بڑائی، چھوٹائی پر موقوف ہے۔ اِس لیے کہ حرکت میں ہر دم مسافتِ حرکت کا ایک ٹکڑا متحرک کو عارض رہتا ہے۔ سو جس قدر ٹکڑے آگے پیچھے عارض ہوں گے، اُسی قدر مقدارِ حرکت بڑھے گی۔ اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہیے جس قدر تار زیادہ ہوتے جائیں گے، اُسی قدر کپڑا بڑھتا جائے گا۔

باقی رہا زمانہ، وہ حرکات کے لیے ایسا ہے، جیسا گز وغیرہ کپڑے وغیرہ کے لیے۔ یعنی اُس کے بڑھنے پر کپڑے کا بڑھنا موقوف نہیں۔ وہ ایک خارجی چیز ہے؛ بلکہ یوں کہیے جس قدر حرکت بڑھتی جائے گی یعنی اجزائے مسافت زیادہ ہوتے جائیں گے، اُسی قدر زمانہ بڑھتا جائے گا۔ اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہیے جس قدر کپڑا بڑھتا جائے، اُسی قدر اُس کے گزگت (۱) بڑھتی جائے گی۔ ہاں جیسے کپڑے کو ٹھوک کر بُنتے ہیں، تو بہت سے تار تھوڑی سی گزگت میں سما جاتے ہیں، ایسے ہی سریع حرکت میں بہت سے افرادِ مسافت تھوڑے سے زمانے میں آجاتے ہیں۔

الحاصل، بایں وجہ کہ متحرک کو مسافتِ حرکت بنالیتے ہیں، یہ دھوکا پڑ جاتا ہے۔ (ورنہ اصل میں) اجزاء متحرک اور ساکن ہوتے ہیں۔ اور مسافتِ حرکت وہ بُعدِ مجرد ہوتا ہے۔ اُس میں انقسام ہی نہیں جو یوں کہہ سکیں، اب بقدر ایک جزو حرکت ہوئی۔ اب بقدر دو جزو حرکت ہوئی۔ اور اگر اجزاء کو مسافتِ مقدار بنالیجیے، تو متحرک مسافت اور مسافت متحرک ہو جائے۔ کیوں کہ مقدار ہونا مسافت کا کام تھا، جو بذاتِ خود ایک مقدار ہے۔ اور اصل مقدار متصل ساکن ہے۔ جس کو "کمِ متصل قار الذات" کہتے ہیں۔

لہٰذا اگر یہی انقلاب ہے، تو اعداد کے لیے معدودات مقدار ہو جائیں اور زمانے کے لیے حرکات مقدار بن جائیں۔ مگر چوں کہ انقلابِ ذاتی متصور نہیں تو یہ بھی متصور نہیں کہ اجزائے مقدار، مسافت بنیں۔ جیسے معدودات، مقدارِ اعداد اور حرکات، مقدارِ زمانہ نہیں ہو سکتیں۔

---

(۱) گت: مسافت

بالجملہ، اجزائے غیر منقسمہ مسافتِ حرکت نہیں۔ جو فرق سرعت وبطوء و تیزی و سستی موجبِ انقسام سمجھا جائے۔ ہاں ملاقاتِ باہمی البتہ بے واسطۂ بعد، اجزائے غیر منقسمہ کو پیش آئے گی۔ اور بظاہر اِس وجہ سے یہ شبہ موجبِ خلش ہوگا کہ اگر تین جزو بالفعل باہم متصل (۱) ہوں گے، تو بیچ کا جزو اگر مانعِ ملاقاتِ طرفین نہ ہوگا تو۔ بایں وجہ کہ دونوں سے ملا ہوا ہے۔ اس سے جدا اور اُس سے جدا انقسام لازم آئے گا۔ ورنہ تداخل کا اقرار سر پڑے گا۔ بیچ کے جزو کو کسی ایک میں طرفین سے، یا طرفین میں کسی کو بیچ کے جزو میں، یا دونوں کو اُس میں داخل مانو تو، تو فقط تداخل ہے۔ ورنہ بیچ کے جزو کو دونوں میں متداخل سمجھو، تو تداخل کے ساتھ انقسام بھی ماننا پڑے گا۔ مگر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ حاصلِ ملاقات فقط ایک نسبت کا حصول ہے اور ایک شئَ واحد بتمامہ ہزاروں نسبتوں کے لیے منسوب الیہ اور منسوب ہو سکتی ہے، تو یہ شبہ بھی مغالطہ ہی نظر آتا ہے۔

توضیح کے لیے عرض پرواز ہوں۔ جتنے مضامین ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کا ہونا اور سمجھنا دو کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے، وہ مضامین از قسم نسبت ہوتے ہیں۔ مثلاً فوقیت، تحتیت، ابوت، بنوت، ملاقات، اتصال، محبت، عداوت، زوجیت، اخوت وغیرہ اِس قسم کے مضامین ہیں کہ جب تک اور دو چیزوں کا وجود نہ مانا جائے، اُن کا وجود نہیں ہو سکتا۔ اور جب تک اور دو چیزوں کا تصور نہ کیا جائے، تب تک اُن کا تصور نہیں ہو سکتا۔ فوقیت کے ہونے اور سمجھنے کے لیے ایک وہ چیز چاہیے جس کو اوپر کہیں۔ دوسرے وہ چیز، جس کی نسبت اُس کو اوپر کہہ

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں "باہم متصل ہوں گے" کے بجائے "باہم متصل نہ ہوں گے" ہے (س:

سکیں۔ علی ہذا القیاس تحتیت کو سمجھئے۔ اِدھر ابوت کے ہونے اور سمجھنے کے لیے اول وہ شخص چاہیے، جس کو اب یعنی باپ کہیں۔ دوسرا وہ شخص، جس کی نسبت اُس کو باپ کہیں۔ یعنی اُس کا بیٹا۔ علی ہذا القیاس بنوت کو سمجھئے۔ ایسے ہی ملاقات کے لیے بھی دو چیزوں کی ضرورت ہے: ایک تو ملاقات کرنے والا۔ دوسرا وہ، جس سے ملاقات کیجئے۔ اور اِس قسم کے مضامین کو نسبتی اور اضافی کہنے کی یہ وجہ ہے کہ سواء نسبت اور کسی میں یہ بات پائی ہی نہیں جاتی کہ اُس کا وجود اور سمجھنا دو کے وجود اور سمجھنے پر موقوف ہو۔ اِس لیے کہ جتنی مفہومات اور معلومات ہیں، اُن کی یہی دو قسمیں ہیں: ایک تو نسبت۔ دوسرے اطرافِ نسبت۔ یا فرض کرو وہ مفہومات، جن کے ساتھ کوئی نسبت ہی لاحق نہ ہو، وہ مضامین، جن کی طرف کسی نسبت کو رسائی ہی نہیں علی ہذا القیاس وہ مضامین، جن کی طرف کسی نسبت کی توجہ ہے، وہ بھی بذات خود قطع نظر حیثیتِ لحوقِ نسبت سے اپنی سمجھ میں آنے میں اوروں سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ ورنہ یا تو تسلسل لازم آئے، یا دور کا اقرار کرنا پڑے۔ یعنی ایک شی ہو اور دو کے پاس مستعار ہو۔ اُس کے پاس اِس سے، اور اِس کے پاس اُس سے۔ سو یہ بات بھی اِسی وجہ سے محال ہے کہ شی مستعار کے لیے اِس صورت میں کوئی معطی اور دینے والا نہیں نکلتا۔ اور جب سمجھ میں آنے میں بے نیازی ہے، تو وجود میں پہلے بے نیازی ہو گی۔ کیوں کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ذہن، موجد نہیں، مخبر ہے۔ ذہن میں حصولِ امر خارجی، یا انعکاسِ امر خارجی ہوتا ہے، نیا سانحہ وہاں پیش نہیں آتا۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام کائنات سوائے خالقِ عالم، حقیقت میں حقائق نسبی ہیں۔ چناں چہ اُس مضمون سے کہ حقائقِ عالم وہ حدود فاصلہ ہیں اس بات کا بخوبی پتہ لگ سکتا ہے۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ کہیں انتساب

شدید ہے اور ظاہر، کہیں کم ہے اور خفی۔ موقعِ کمی کو بہ وجہ کمیِ احساسِ نسبت، اپنی فہم کے موافق ہم بے نیاز سمجھ کر جوہر کہہ دیتے ہیں۔

بہر حال، یہ نسبت ہی کا خاصہ ہے کہ اُس کا وجود اور اُس کا تعقل یعنی سمجھنا اور دو کے سمجھنے پر موقوف ہو۔ جس صورت میں ملاقات از قسمِ نسبت ہوئی، تو اگر یوں کہیے کہ جزوِ متوسط طرفین سے ملا ہوا ہے، تو یہ معنی ہوں گے کہ ایک جزو کے ساتھ دو نسبتیں لاحق ہیں۔ مگر ایک شَی کے ساتھ دو نسبت کیا، ہزاروں نسبتیں لاحق ہو سکتی ہیں۔ ایک مفہوم ہزاروں مختلف النسبت قضیوں کا منسوب، یا منسوب الیہ ہو سکتا ہے۔ ایک شی پوری پوری ہزاروں نسبتوں کو اُٹھا سکتی ہے۔ دیکھئے! ایک مَیں، یا تم پوری پوری زمین سے فوق اور آسمان سے تحت ہیں، کسی کے داہنے، کسی کے بائیں، کسی کے آگے، کسی کے پیچھے؛ بلکہ جس قدر فلک الافلاک کے مثلاً نقطے ہیں، اُسی قدر ہماری جہتیں ہیں۔ اُسی قدر نسبتیں ہمارے ساتھ لاحق ہیں۔ پھر اِن نسبتوں میں غور کیا جائے، تو یہ بات عیاں ہے کہ یہ نسبتیں موجبِ انقسام نہیں۔ کون نہیں جانتا کہ ہم پورے ہی پورے فوق ہیں اور پورے ہی پورے تحت۔ علیٰ ہذا القیاس اور نسبتوں کو خیال فرمالیجئے۔ یہ نہیں کہ ہمارا آدھا بدن تو زمین سے فوق ہے اور آدھا بدن آسمان سے تحت۔ سوائے احمق اور کون ایسی بات کہہ سکتا ہے؟ مگر جب یہ بات ہے کہ تعددِ اضافات و کثرتِ نِسَب، موجبِ انقسام نہیں ہوتا، تو پھر ملاقات ہی نے کیا تقصیر کی ہے کہ اضافت ہو کر تقاضائے انقسام کرے؟ اگر یوں ہو، تو کیا خرابی ہے کہ مثل قصۂ فوقیت و تحتیت ایک جزو پورا کا پورا اِس طرف سے بھی ملا ہوا ہو اور پورا کا پورا اُس طرف سے بھی ملا ہوا ہو؟۔ اور مثل مراتبِ اعداد، باوجود عدمِ انقسام، مانعِ ملاقاتِ طرفین ہو۔ ہر مرتبۂ عدد مراتبِ سابقہ ولاحقہ کو ملنے بھی

نہیں دیتا۔ اور خود منقسم بھی نہیں ہوتا۔ اگر انقسام ہو، تو ہر مرتبہ میں کم سے کم دو ٹکڑے ہوں۔ اور بایں وجہ -کہ جیسے پانی کے کتنے ہی چھوٹے ٹکڑے کیجئے، پانی کہلاتا ہے- اجزائے مراتب پر اُن ہی مراتب کا نام اطلاق کیا جائے۔ چار اگر تین اور پانچ کے اتصال کے مانع ہونے سے منقسم ہو جائے، تو یہ معنی ہوں کہ سلسلۂ عدد میں دو چار ہیں۔ (۱) رہے کسور، اُن میں انقسامِ اعداد نہیں ہوتا، انقسامِ معدودات ہوتا ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

الحاصل، شبۂ ملاقاتِ اجزاء کو بھی مغالطہ ہی سمجھئے۔ اِس صورت میں خواہ مخواہ اِس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ اجسامِ مشہودہ، اجزائے غیر منقسمہ سے مرکب ہیں۔ پر وہ اجزاء، تعداد میں متناہی ہیں۔ بہ قدر تعداد اُن کا انقسام متصور ہے۔

قیامت

سو اگر کوئی ایسا صدمۂ عظیم اجسام پر واقع ہو، جس سے علاقۂ باہمی فیما بین اجزاء ٹوٹ جائے، جیسا قیامت کو بعض مذہب والے کہتے ہیں ہوگی، تو بے شک اجزائے غیر منقسمہ تک نوبت پہنچ جائے۔ اگرچہ قیامت کا آنا کچھ اِسی پر موقوف نہیں۔ اگر قیامت فنائے کُلی کو کہتے ہیں، تو وہ تو یوں بھی متصور ہے کہ اجسام کو ریزہ ریزہ نہ کیا جائے؛ بلکہ (جیسے) چراغ گل ہو کر صفحۂ ہستی سے مٹ جاتا ہے، اِسی طرح نقوشِ

---

(۱) نشان زدہ جملے کے بعد مطبع قاسمی کے نسخے میں درج ذیل جملہ بھی ہے:

"اور یہ بات بالبداہت غلط ہے۔" (ص: ۲۹۷، اسرارِ حکمت کی پردہ دری، فلسفی دلائل کا کچا چٹھا جزو لا یتجزی کے متعلق)

کائنات، لوحِ ہستی سے مٹ جائیں۔ اور یہ بات۔ بعد یاد کرنے اس بات کے کہ حقائقِ ممکنہ وہ اشکالِ وجودی ہیں، عین وجود نہیں، وصف خانہ زاد وجود نہیں؛ بلکہ اقترانِ عدمِ خاص سے پارۂ وجود پر ایک شکل عارض ہو جاتی ہے، جو بین الوجود و العدم المذکورین فاضل نظر آتی ہے۔ کچھ محال نظر نہیں آتی۔ اِس لیے کہ اشیائے اجنبیہ کا اقتران اور افتراق دونوں ممکن ہوتے ہیں چناں چہ بارہا معروض ہو چکا ہے۔

ہیولیٰ اور صورت پر بھی قیامت کا آنا ممکن

اِس صورت میں اگر اجزائے غیر منقسمہ کا ہونا باطل ہی ہو اور اجسام بذاتِ خود متصلِ واحد ہی ہوں، تب بھی یہ بات تو واجب التسلیم ہے کہ اُن کی حقیقت ایک شکل وجودی ہے، عین وجود، یا وصفِ خانہ زادِ وجود نہیں۔ جو وجود سے جدائی محال ہو۔ اور کیا عجب ہے کہ در صورتِ وجودِ اجزاء بھی اول انفکاک اور افتراق ہو اور پھر انعدام ہو جائے؟

بالجملہ، اجزائے غیر منقسمہ کے ماننے میں کوئی دقت نہیں۔ احکامِ حرکات و احکامِ اشکالِ ہندسی سب بُعد ہی تک جاتے ہیں۔ عروضِ احکامِ مذکورہ بُعد ہی ہے، وہ بذاتِ خود متصل ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اُس میں انفراج اور خرق متصور نہیں۔ اجزاء میں اُسی کے فیض سے اتصال، مستعار آجاتا ہے۔ اِسی وجہ سے زوال کے قابل ہے۔ وہ بذاتِ خود ساکن ہے، اُس کے فیض سے اجزاء میں سکون آجاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ زوال کے قابل ہے۔ اس پر وہ بُعد ہر طرف سے غیر متناہی ہے۔ اور کیوں نہ ہو؟۔ اگر وہ بھی غیر متناہی نہ ہو، تو پھر تناہیٔ اجسام کی کوئی صورت نہیں۔

برہانِ تطبیق، ابطالِ لاتناہیٔ ابعاد

ہم بہ مددِ خداوندی واضح کر چکے ہیں کہ جیسے ہر مقید کے لیے ایک مطلق کی حاجت ہے، ایسے ہی ہر متناہی کے لیے ایک غیر متناہی کی ضرورت ہے۔ مگر جب اتصال وابعادِ اجسام کو فیضِ بُعدِ مجرد کہیے، تو پھر وہ غیر متناہی۔ جس کی ضرورت اجسام متناہیہ کو لاحق ہو گی۔ یہی بُعد مجرد ہو گا، جس کے بطلانِ لاتناہی پر کوئی دلیلِ صحیح قائم نہیں۔ اگر ہیں، تو مغالطے ہیں۔ من جملہ اُن کے یہ بھی ہے کہ اگر کوئی بُعد، یا دو بُعد کسی ایک جانب سے غیر متناہی اور دوسری جانب سے متناہی مانا جائے، تو اُس کے پہلو میں ایک بُعد اُسی طرف میں غیر متناہی میں اُس کے برابر مان کر ایک کو کسی قدر جانبِ متناہی کی طرف سے کھینچ کر پوچھیں گے کہ جانبِ غیر متناہی سے اب بھی دونوں برابر ہی رہے، تو مساوی جزو، کل کے برابر ہو گا۔ کیوں کہ بُعدِ متحرک پر قبلِ تحریک اگر اِس قدر اور بڑھا دیتے جس قدر اُس کو کھینچ لیا ہے، تو بے شک بُعدِ متحرک اُس قدر بُعد کا جزو ہوتا، جس میں زیادتی بھی ہوتی اور وہ بعدِ خالی از زیادتی پہلے سے دوسری بعد کے دونوں طرف سے برابر تھا ایک طرف دونوں غیر متناہی، ایک طرف سے برابر۔ اور اب بُعدِ مذکور مع الزیادۃ بھی اُس کے برابر ہی رہا، تو وہی خرابی لازم آئی کہ مساوی جزو، کل کے برابر ہو گیا۔ اور اگر جانبِ غیر متناہی میں مساوات نہ رہے، کمی بیشی رہے، تو تناہی لازم آئے گی۔

برہانِ تطبیق کا جواب

اور وجہ اِس کے مغالطہ ہونے کی اول تو یہ ہے کہ بُعدِ مجرد میں گفتگو ہے۔ اُس کو حرکت عارض ہی نہیں ہو سکتی، نہ وہ قابلِ تحرک ہے۔ اس

لیے کہ وہ از قسم مسافت ہے، از قسم متحرک نہیں۔ چناں چہ اس کی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں۔ اور نہ اُس میں کوئی شخص تصورِ حرکت کر سکتا ہے۔

دوسرے غیر متناہی کوئی کیوں نہ ہو، بُعد ہو، یا ذو بعد، اُس کو حرکت عارض ہی نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ حرکت کے لیے جیسے اول عدمِ بُعد میں وجود چاہیے اور اس لیے اُس کو حدوث لازم ہے، جانب ماضی میں لاتناہی متصور نہیں۔ چناں چہ اوپر معروض ہو چکا، ایسے ہی ہر حرکت کے لیے اول مبدا دوم منتہا یعنی وہ جانب جس طرف کو حرکت ہو، ضروری ہے، جس سے متحرک کا دونوں جانب میں متناہی ہونا ضروری ہے۔ جیسے حادث کے لیے وجود کا مقید ہونا اور مطلق کا نہ ہونا لازم ہے۔ ورنہ حادث نہ رہے، قدیم ہو جائے۔

غرض، جیسے حرکت کو جانبِ ماضی میں تناہی اور ابتداء چاہیے، ایسے ہی متحرک کو مبدا کی جانب انتہا ضروری ہے۔ اور کیوں نہ ہو؟ حرکت میں ایک جانب کو ترک کیا جاتا ہے اور دوسری جانب کو طلب کیا جاتا ہے۔ اور وہ متروک اور مطلوب، اجزائے مسافت ہوتے ہیں۔ اِس لیے اُن کا محدود اور متعین اور قابلِ اشارہ ہونا ضرور ہوا۔ ورنہ محدود و متعین نہ ہوں گے۔ تو پھر کیوں کر کہیں گے کہ اِس کو ترک کیا اور اِس کو طلب کیا؟۔

اِدھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حرکت اپنی میں جیسے حرکاتِ مستقیمۂ کُل کو اپنی جا سے حرکت ہوتی ہے اور دلیلِ مذکور میں انھیں حرکاتِ اینیہ مستقیمہ کی ضرورت ہے۔ مثل حرکتِ وضعی جیسے چکی کی حرکت مثلاً یہ نہیں کہ کُل اپنے مقام قائم رہے، اجزاء کو اپنے اپنے مقامات سے حرکت ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس لیے ایسی حرکات میں، جن کو اپنی

کہیے، کُل کے لیے ایک متروک متعین چاہیے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات بے تناہی اور انتہا متصور نہیں۔

بالجملہ، تجویزِ حرکت خود اس بات پر شاہد ہے کہ سلسلۂ متحرکہ متناہی ہے، غیر متناہی نہیں۔ اِس صورت میں خود دعوے کو دلیل بنالیا۔ متحرک کہنا گویا یوں ہی کہنا ہے کہ یہ متناہی ہے۔ اور اگر حرکت نہ دیجیے؛ بلکہ دو سلسلوں کے مبداؤں میں تفاوت فرض کر کے دونوں کو غیر متناہی مانیے اور پھر ذہن میں تطبیق دینی شروع کیجئے، تو اِس سے لا تناہی کو کچھ مضرت نہیں۔ کیوں کہ تطبیق ایک ذہنی حرکت ہے۔ اور حرکت کے لیے زمانہ درکار۔ اور زمانۂ متناہی میں غیر متناہی مسافت پر تمام ہا حرکت متصور نہیں۔ جو تمام غیر متناہی کی تطبیق کر جائیں اور جانبِ غیر متناہی میں کمی بیشی نکالیں۔ اِس لیے یہ کمی بیشی اِدھر ہی رہے گی۔ اور اُس طرف بہ وجہ لا تناہی گویا مساوات ہی رہے گی۔ اور اِدھر سے ایک سلسلہ کم، ایک زیادہ ہو جائے گا۔

برہانِ سلمی

دوسرا مغالطہ ابطالِ لا تناہی کا سنیے! اگر کسی زاویہ کی ساقیں وتر کی جانب غیر متناہی ہوں، تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ جوں جوں ساقیں بڑھتی ہیں، اُتنا ہی وتر بھی بڑھتا جاتا ہے۔ سو اگر ساقیں غیر متناہی ہوں گی، تو وتر بھی غیر متناہی ہی ہوگا۔ مگر اس کے ساتھ بھی دونوں ساقوں کے بیچ میں محصور بھی ہوگا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ غیر متناہی محصور نہیں ہو سکتا ہے۔ اور جو محصور ہوتا ہے، وہ غیر متناہی نہیں ہوتا، متناہی ہوتا ہے۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود بُعدِ غیر متناہی، ہی کوئی چیز نہیں۔ ورنہ یہ خرابی تسلیم کرنی پڑے گی۔

برہانِ سلمی کا جواب

اور وجہ اِس دلیل (کے) مغالطہ ہونے کی اول تو یہ ہے کہ غیر متناہی، متناہی ساتوں میں محصور نہیں ہو سکتا۔ ورنہ اُس کا متناہی ہونا بے شک لازم آئے گا۔ اور اگر حاصر بھی غیر متناہی ہی ہو، تو اُس کے بطلان کی کیا دلیل؟ اور یہ ایسی بات ہے کہ بُعدِ متناہی میں اجزائے غیر مقسمہ، غیر متناہی نہیں آسکتے، پر بُعدِ غیر متناہی میں اجزائے غیر متناہیہ کا آجانا ہر گز ممنوع نہیں۔ یا یوں کہو ظرفِ غیر متناہی میں مظروفِ بھی غیر متناہی آسکتا ہے۔ پر متناہی ظرف میں مظروفِ غیر متناہی نہیں آسکتا ہے۔ مگر جب اِس کی یہ وجہ ہوئی کہ بڑی چیز اپنی سے چھوٹی میں نہیں آسکتی اور مقدارِ کبیر، مسافتِ صغیر میں نہیں سما سکتی، تو حصر میں بھی یہی سمجھیے کہ متناہی حاصر، غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔ پر غیر متناہی اگر حاصر غیر متناہی ہو جائے، تو کیا گناہ ہے؟

اِس کا حاصل بھی یہی ہے کہ غیر متناہی، بُعدِ غیر متناہی میں آگیا۔ اور وترِ غیر متناہی، مسافتِ غیر متناہی میں سما گیا۔

دوسری جیسے محصور ہونا خواصِ متناہی میں سے سمجھا جاتا ہے، حاصر ہونا بھی متناہی ہی کے خواص میں سے سمجھیے؛ بلکہ محصور ہونا اگر غیر متناہی کے خواص میں سے ہوگا، تو حاصر ہونا پہلے اُس کے خواص میں سے ہوگا۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ جیسے زمین آفتاب سے منور ہوتی ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ آفتاب سے نور صادر ہوا اور زمین پر واقع ہوا، آفتاب اِس باب میں فاعل ہوا، زمین اِس باب میں اُس کی مفعول، ایسے ہی حصر میں بھی سمجھیے۔ حاصر فاعل، محصور مفعول ہے۔ سو جیسے نور کی تاثیرات اگر زمین میں ہوں گی، تو آفتاب میں پہلے ہوں گی، ایسے ہی اگر کوئی بات

بہ وجہ حصر، محصور میں ہو گی، تو حاصر میں پہلے ہو گی۔ اگر محصوریت صفات و خواص متناہی میں سے ہے، تو حاصریت پہلے اُس کے خواص میں سے ہو گی۔

غرض، یہاں بھی مثل دلیلِ اول در پردہ بہ ذریعہ فرضِ خواصِ متناہی ایک شی کو متناہی مان لیتے ہیں اور کہنے کو غیر متناہی کہے جاتے ہیں۔ اُس کے بعد دلیل پیش کرتے ہیں۔ خواص متناہی سے منزہ کر کے۔ اگر کوئی دلیل لائیں، تو جانیں۔

برہانِ مسافت

تیسرا مغالطہ ابطالِ لاتناہی کا سنیے! اگر کوئی بُعد، یا ذو بُعد غیر متناہی ہو تو، اُس میں ایک خط، یا سطحِ غیر متناہی فرض کر کے اُس کے برابر ایک اور خط محدود و متناہی الطرفین، خط و سطح غیر متناہی کی نسبت متوازی فرض کیجیے پھر خطِ محدود کے ایک جانب کو مرکز بنا کر دوسری طرف سے بُعدِ غیر متناہی کی طرف کو چکر دیں، تو ذرا سے جھکنے میں اُس کی توازی جاتی رہے گی۔ اور اُدھر کو جھکتے ہی بے شک خط متحرک کا جز کی طرف کا نقطہ خط غیر متناہی کے کسی نقطے کی سیدھ میں آجائے گا۔ اور اسی نقطے پر دونوں خط، تقاطع کر سکیں گے۔ مگر جس نقطے پر خطِ محدود کا آمنا سامنا ہو گا، اُس سے پہلے جس قدر نقطے ہوں گے، اُس سے پہلے اُن سب سے آمنا سامنا ضرور ہے۔ مگر چوں کہ اُس طرف لاتناہی ہے، تو یوں کہو غیر متناہی نقاط سے زمانۂ قلیل میں آگے پیچھے تقابل حاصل ہوا۔ جس کا حاصل یہ نکلا کہ اس قدر زمانہ قلیل میں۔ جو خط مذکور کے ادنی سے میلان میں صرف ہوا۔ نقطۂ تقاطع نے مسافت غیر متناہیہ کو قطع کر لیا۔ اور ظاہر ہے کہ زمانۂ متناہی میں کتنا ہی دراز زمانہ کیوں نہ ہو، مسافت غیر متناہیہ منقطع نہیں

ہو سکتی، چہ جائے کہ اس قدر قلیل المقدار زمانے میں کہ گویا کہنے کو ایک آن ہی تھی، اس قدر مسافت طے کی جائے۔؟

جواب

اور وجہ اس دلیل کی از قسمِ مغالطہ ہونے کی یہ ہے کہ حرکت اور مسافت اور زمانہ باہم منطبق ہوتے ہیں۔ جہاں جہاں حرکت ہو گی، وہاں وہاں مسافت بھی ہو گی اور زمانہ بھی ہو گا۔ مگر صورت انطباق حرکت و مسافت تو یہ ہے کہ اگر کوئی جسم کبیر و صغیر حرکت کرتا ہے، تو اُس کا ہر ہر جزو متحرک ہوتا ہے۔ اس لیے ہر ہر جزو کے لیے ایک جدی مسافت، یعنی اُس کے مطابق ایک جدا ہی بُعد بھی ہوتا ہے۔ سو ایسے ہی ہر ہر جزو کی حرکت کے لیے ایک جدا ہی زمانہ درکار ہو گا، جس سے سوائے جانبِ ماضی و جانبِ مستقبل۔ جو بمنزلہ مشرق و مغرب ہے، یا یوں کہو طول کی دو طرفیں ہیں۔ اور طرف بھی زمانہ میں انقسام نکلے گا۔ یہ نہیں کہ مثل زمانہ ایک طول ہی طول ہے، اُس میں اور کچھ نہیں۔

زمانہ کیا ہے؟

ہمارے طرز پر تو یہ بات یوں ظاہر ہے کہ ہم تتابعِ تعلقاتِ ارادۂ ازلی کو زمانہ کہتے ہیں۔ غرض، جیسے ہر مصدر کی دو صورتیں ہیں: ایک مبنی للفاعل۔ دوسرا مبنی للمفعول۔ ارادے میں بھی یہ دو باتیں ہیں۔ سو وہ تموج و حرکت۔ جو ارادے میں ہوتا ہے۔ اگر مبنی للفاعل لیا جائے، تو ارادۂ ازلی کی یہ کیفیت من جملہ صفات خداوندی ہو جائے گی۔ اور شاید اسی اعتبار پر طبائع میں لحاظ ہے۔ جو تمام حوادث کو زمانے کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ مگر یہ ہے، تو پھر یہ کتنی بڑی غلطی ہے کہ زمانے کو

برا کہتے ہیں۔ اس صورت میں یہ سب و شتم سب کا سب خدا کی طرف عائد ہو گا۔ (۱) اور اس وقت میں خدا کو دہر کہنا۔ جیسا سنتے ہیں اہل اسلام کہتے ہیں۔ میں جانتا ہوں، دور از عقل و قیاس ہو گا۔

اور اگر مبنی للمفعول لیا جائے، تو پھر ارادے کی یہ کیفیت، احوالِ مخلوقات میں سے ہو گی۔ اور یہی حقیقتِ زمانہ ہے، جس کو تابعِ تعلقاتِ ارادۂ ازلی کہیے، تو بجا ہے۔

غرض، ایک تعلق اور سلسلۂ تعلقاتِ مذکورہ، زمانہ ہو گا اور حکماء کے طور پر یہ بات یوں ظاہر ہے کہ اُن کے نزدیک اجسام و حرکات و زمانہ، سب کے سب متصلِ واحد ہیں۔ نہ اجسام میں اجزاء، نہ حرکات میں افتران، نہ زمانے میں آنات (۲) پھر اس پر زمانہ مقدارِ حرکات۔ اس صورت میں اگر زمانے میں سواء انقسام طولی اور انقسام نہ ہو گا، تو مساوی زمانہ کی حرکات سریعہ اور بطیئہ برابر ہوا کریں۔ اور یہ تفاوتِ کمی بیشی قطعِ مسافت - جو بالیقین کمی بیشیٔ اصل حرکات پر دلالت کرتا ہے - لغو و بے کار ہو جائے۔

ہاں اگر حرکات کو متصل نہ مانیے، تو البتہ اس بات کے کہنے کی گنجائش ہے کہ حرکتِ بطی یعنی دھیمی حرکت میں سکونات رلی ملی ہوئی

---

(۱) حدیث شریف میں بھی زمانے کو برا بھلا کہنے سے منع کیا گیا ہے۔ چناں چہ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں:

"عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم یؤذیني ابن آدمَ یسبُّ الدهر و أنا الدهر. بیدی الامر أُقلّبُ اللیل والنهار (ابوداؤد، ۲/۷۱۵، باب في الرجلِ یسبُّ الدهرَ، خاتمة الکتاب)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں) کہ ابنِ آدم مجھے تکلیف دیتا ہے کہ وہ زمانے کو برا بھلا کہتا ہے۔ حالاں کہ زمانہ میں ہی ہوں۔ میرے ہی قبضے میں حکومت ہے۔ میں ہی دن رات کو اُلٹ پلٹ کرتا ہوں۔

(۲) آنات: آن کی جمع، ایک لحظہ، ایک لمحہ۔ مطبع قاسمی کے نسخے میں "حرکات میں اقتران" کے بجائے "حرکات میں افتراق" کا لفظ ہے۔ جو قرینِ قیاس ہے۔

ہیں۔ مگر در صورتِ اتصال و تساویِ وقت یہ تفاوتِ مسافت بجزاِس کے متصور نہیں، کہ جیسے اُس زاویے کے اوتارِ مترتبہ -جو مرکزِ کرۂ متحرک ساکن المرکز پر بنا ہوا ہو، بہ سبب اوپر تلے ہونے کے - متفاوت المقدار ہوتے ہیں اور اس پر اگر زاویہ کو بعدِ مجرد میں تصور کر کے اوتار کو کرۂ متحرکہ میں فرض کریں، تو بہ وجہ سکونِ بُعد، زاویہ تو ساکن رہے گا۔ پھر اوتار بہ وجہ حرکت کرۂ باوجود تفاوتِ مقادیر، ایک ساتھ زاویۂ مذکورہ کے مقابل آئیں گے۔ اور ایک ساتھ نکل جائیں گے، ایسے ہی قطعاتِ زمانۂ مختلف المقدار ایک ساتھ آئیں اور ایک ساتھ گذر جائیں۔ (۱) اس صورت میں یہ معینہ حرکت -جو اجزائے زمانہ میں ذاتی ہے- باوجود تفاوتِ مسافات، حرکاتِ زمانہ کے مقدار ہونے میں خلل انداز نہ ہوگی۔

مگر یہ ہے، تو جیسے زاویہ میں جانبِ راس محدود و متناہی ہوتی ہے اور پھر اس پر بہ خیالِ کشش ساقین الی غیر النہایت وتر کی بھی لا تناہی متصور ہے، ایسے ہی اُس حرکت کو خیال کیجئے جو زاویۂ مذکورہ پر منطبق ہو۔

علی ہذا القیاس وہ زمانہ -جو حرکتِ مطبقہ علی الزاویہ پر منطبق ہو ایک جانت سے محدود و متناہی اور محصور ہوگا۔ اور ایک جانب سے غیر محصور اور غیر محدود اور غیر متناہی ہوگا اور وہ اعتراض لازم نہ آئے گا کہ زمانۂ متناہی میں مسافتِ غیر متناہیہ منقطع ہو گئی۔

الغرض، حرکتِ غیر متناہیہ اور مسافتِ غیر متناہیہ کے لیے صورتِ مفروضہ دلیلِ ابطالِ لاتناہی میں (بھی) زمانۂ غیر متناہی ہی کام آیا ہے، مگر چوں کہ ہم جانبِ تناہی میں واقع ہیں اور یہ جانب متناہی اور وہ جانب

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں نشان زدہ جملے کے بعد یہ عبارت ہے:

"اور ایک ساتھ گذر جائیں، تو کیا دشواری ہے؟"۔ (ص: ۳۰۴، وہر کیا ہے؟)

غیر متناہی مثل وتر آخر زاویہ غیر متناہی الساقین اور اوتار باقیہ باہم منطبق اور ایک ساتھ آتے جاتے ہیں۔ اس لیے اس لاتناہی کا ہم کو احساس نہیں ہوتا۔

مسئلۂ معراج

اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کو، یا اکثر اشخاص کو زمانہ قلیل محسوس ہو اور کوئی شخصِ خاص اس زمانہ محدود میں وہ وہ کام کرے جو اَوروں سے برسوں اور مہینوں میں نہ ہو سکیں۔ اور یہ عقیدہ اہلِ اسلام کا کہ "ہمارے پیغمبر جناب محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم "شبِ معراج میں تمام افلاک کی سیر کر آئے اور پھر وہ اتنا لمبا چوڑا قصہ ہے کہ چند روز و شب؛ بلکہ ہفتوں؛ بلکہ مہینوں؛ بلکہ برسوں پھیلایئے تو پھیلے- بایں خیال کہ اتنی دیر میں اتنے کاموں کا کر لینا محال ہے- غلط نہ ہو۔

علی ہذا القیاس اور ایسے ایسے افسانے ہر قوم کے بزرگوں کے بہ شرط صحتِ روایت بہ وجہ قلتِ زمانہ و کثرتِ وقائع، غلط نہیں ہو سکتے۔

القصہ، بطلانِ لاتناہی بعدِ مجرد پر کوئی دلیل قاطع قائم نہیں، فقط مغالطات ہیں، جو بادی النظر میں مبطلِ لاتناہی معلوم ہوتے ہیں اور ہر تناہی کے لیے ضرورتِ لاتناہی کی ثابت ہو جانا- جیسا کہ تقریرِ گذشتہ اِس پر شاہد ہے- لاتناہی بُعدِ مجرد کے لیے مؤید ہے۔ کیوں کہ اِس صورت میں تناہی ابعادِ اجسامِ متناہیہ کی بھی لاتناہی مخرج اور مقسم ہو گی۔ پھر اِس سے ہم کو کیا ضرورت ہے کہ لاتناہی بعد کو باطل سمجھیں؟ اور اس کے بطلان کے باعث بایں خیال- کہ تناہی کی صورت میں اور دُشواریاں بزعمِ خود پیش آتی ہیں- وجودِ بعد ہی سے انکار کر بیٹھیں۔ اگر فہم خداداد ہو، تو ظاہر ہے کہ نہ لاتناہی میں کوئی خرابی ہے- چناں چہ بہ تفصیل معلوم

ہو گیا- اور نہ تناہی میں کوئی دشواری۔ اور نہ قطع نظر تناہی اور لاتناہی کے خود وجودِ بعد میں کوئی دقت۔

تناہی کی صورت میں دشواری تھی، تو یہ تھی کہ بُعدِ مجرد ہو، یابعدِ مادی ہو، بعد کا دونوں پر اطلاق ہونا اس بات پر گواہ ہے کہ حقیقتِ بعد دونوں جا مشترک اور واحد ہے۔ اِدھر تناہی کو کوئی نہ کوئی شکل لازم۔ اس صورت میں جون سی شکل، بُعدِ مجرد کی ہو گی، لازم یوں تھا کہ ابعادِ مادی بھی سب کے سب اُسی شکل پر ہوتے، اور یہ اختلافِ اشکال اور تعدد صور ہرگز ظہور میں نہ آتا۔

مگر یہ دقت جبھی تک ہے، جب تک یہ بات مان رکھی ہے کہ اشکال سب کی سب طبعی ہوتی ہیں۔ اور اگر یوں کہیے کہ اجسام "اشکالِ طبعی اول تو طبعی نہیں اور اگر طبعی ہیں بھی، تو بہ نسبت مادۂ اجسام، طبعی ہیں، بہ نسبت ابعادِ اجسام طبعی نہیں، غیر طبعی ہیں۔ یا شکل بعدِ مجرد ہے۔ جو کچھ ہو غیر طبعی ہو، تو پھر یہ دشواری، تناہیٔ بعدِ مجرد سے کوسوں دور تشریف لے جائے گی۔

رہی وہ دقت، جو قطع نظر تناہی اور لاتناہی کے وجودِ بعد ہی سے متعلق ہے، وہی لزومِ تداخلِ ابعاد تھا، جو بہ خیالِ اثنینیتِ بعدِ مجرد وبعدِ اجسام نظر آتا ہے۔ مگر حسبِ معروضِ احقر جب اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ جیسا باوجود تعدد و اثنینیتِ کشتی و جالسانِ کشتی، حرکتِ کشتی و جالسانِ کشتی ایک ہے، ایسے ہی- باوجود تعدد و اثنینیتِ اجسام وبعدِ مجرد- ایک ہی ہے تو پھر یہ خرابی کبھی موجبِ تردد نہیں رہتی۔

مکان کی تعریف

پھر کیا ضرورت ہے کہ مکان، بعدِ مجرد کو تو نہ کہیں، کہیں تو اور

اجسام کی سطحِ محیط کو کہیں، جس میں کثرت سے دشواریاں پیش آئیں اور ایک سے بھی نجات نہ ہو۔

اگر حسبِ قرار دادِ بعض حکمائے یونان اپنا مکان ہوا کے اُس سطح کو کہیں جو ہم کو محیط اور ہم سے متصل ہے، تو اول تو اِس صورت میں سب سے اوپر کے آسمان کے لیے کوئی مکان نہ ہوگا، لامکان ہوگا جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی جسم کو بھی بہ لحاظِ جسمیت، مکان کی حاجت نہیں اور جب لحاظ جسمیت، مستدعی مکانیت نہیں، تو اور کوئی لحاظ کاہے کو مستدعی اور مقتضی جسمیت ہوگا۔ کیوں کہ اجسام کاذو بعد ہونا ہی اِس بات کو مقتضی تھا۔ وہ نہ ہو، تو اجسام بھی مثل عقول و نفوس لامکانی ہو جائیں اور ظاہر ہے کہ ابعادِ اجسام کو جسمیت سے تعلق ہے اور کسی چیز سے تعلق نہیں۔ کیوں کہ جسم نام ہے اُس کا جو قابلِ ابعاد ہو، خاص کر حکمائے مذکورین کے نزدیک۔ اور یہ بات ایسی ہے کہ کوئی صاحب وجدان۔ میں جانتا ہوں۔ تسلیم نہیں کر سکتا۔

دوسرے یہ دقت ہے کہ اجسامِ متحرکہ بالبداہت جمیع اجزائہا متحرک ہوتے ہیں اور حرکتِ مکانی میں بھی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال ہوا کرتا ہے۔ مگر مکان سطحِ مذکور کو کہیے، تو لازم آتا ہے کہ اجزائے اجسام متحرک نہ ہوا کریں۔ اور یہ بات بھی ایسی ہے کہ اس کو کوئی صاحبِ عقل نہیں تسلیم کر سکتا۔

تیسرے جسم بہ لحاظِ جسمیت ہر طرح کی حرکت کو قبول کر سکتا ہے، موجبِ خاص کسی خاص حرکت کی تخصیص کر دے، یا مانع کسی خاص حرکت سے مانع ہو تو ہو، مگر مکان، اجسام سطح مذکور کہیے، تو اوپر کا آسمان حرکاتِ مستقیمہ وغیرہ کا قابل نہیں ہو سکتا۔ یعنی حرکتِ مکانی اُس کو عارض نہیں ہو سکتی؛ بلکہ غور سے دیکھئے تو حرکتِ وضعی یعنی ایک مکان

میں چیز کھائے جانا بھی اُس کی نسبت متصور نہیں۔ کیوں کہ اِس صورت میں نہ کل کے لیے کوئی مکان ہے، نہ اُس کے اجزاء کے لیے کوئی مکان۔ اور یہ بات بھی ایسی ہی ہے کہ کوئی صاحبِ قلبِ سلیم تسلیم نہیں کر سکتا۔

چوتھے اگر ہم کسی زمین پر قائم ہوں اور ہوا چلتی ہو تو، ہم متحرک ہوا کریں۔ کیوں کہ سطحِ محیط بدلتی جاتی ہے۔ اور اگر ہم چلیں اور اتفاق سے ہوا بھی ہمارے ساتھ ہی چلے، تو ہم ساکن ہوا کریں۔ کیوں کہ مکانِ اول سے انتقال کی نوبت نہیں آئی۔ اور یہ بات (بھی) ایسی ہی ہے کہ کوئی صاحبِ انصاف تسلیم نہیں کر سکتا۔ بجز اس کے کہ حرکت کے معنی بدل دیجیے، اور کوئی صورت ایسے خیالاتِ بے ہودہ کی تسلیم کی نہیں۔ مگر اہلِ فہم کو معلوم ہوگا کہ حرکت کو سب جانتے ہیں۔ اُس کی تعریف جامع مانع کو نہ بتلا سکیں مگر ایسا کوئی نہیں، جو حرکت و سکون کو نہ پہچانتا ہو اور یہ نہ جانتا ہو کہ حرکت کے لیے جیسے ایک متحرک کی ضرورت ہے، ایسے ہی اُس کے لیے متحرک فیہ یعنی مسافت کی ضرورت ہے۔ غرض کہ حرکت ایک امر اضافی ہے فقط اکیلے متحرک سے حرکت متحقق نہیں ہو سکتی۔

سو یہ عذر کرنا کس قدر بے ہودہ ہے کہ مبدأ حرکت ہی تو متحرک بھی ہے اور حرکت بھی ہے۔ اور نہیں، تو نہیں۔(۱) آدمی اگر قائم ہے اور ہوا چلتی ہے، تو مبدأ حرکت آدمی کی طرف نہیں، اس لیے وہ ساکن ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر چلتا ہے اور اُس کے ساتھ ساتھ ہوا بھی ویسی ہی چلتی ہے، تو مبدائے حرکت موجود ہے، اس لیے وہ متحرک سمجھا جائے گا۔

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں یہ عبارت کچھ مختلف ہے:

"اور مبدأ حرکت نہیں تو کوئی بھی نہیں" (ص: ۳۰۷، مکان)

بالجملہ، مبدأ حرکت اور ہے اور خود حرکت اور۔ اگر انتقالِ مکانی نہیں، تو حرکتِ مکانی ہرگز متصور نہیں۔

پانچویں یہ بات ظاہر ہے کہ ضرب وغیرہ افعال ایک طرف سے صادر ہوتے ہیں اور ایک طرف واقع ہوتے ہیں، (پھر جس طرف واقع ہوتے ہیں) دو حال سے خالی نہیں: خود اسی پر وہ فعل واقع ہو، یا اس میں وہ فعل واقع ہو، یعنی وہ مفعول بہ ہو، یا ظرف ہو۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شے واحد مصدرِ فعل بھی اور محلِ فعل بھی ہو، مفعول بھی اور ظرف بھی ہو۔ یا سب کو فاعل و مفعول کہہ و ظرف کہہ سکیں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مضامین بذاتِ خود اضدادِ یک دیگر ہیں بے اس کے کہ دوسرا فعل کوئی اور نہ تجویز کیا جائے، ترتیبِ مذکور بدل سکیں اور نہ یہ کہ ایک شے فاعل بھی ہو جائے اور مفعول بھی ہو جائے اور ظرف بھی ہو جائے۔

مگر دوسرے فعل کا ہونا جب موجبِ تغیر القاب و اوصاف ہوا، تو یوں معلوم ہوا کہ ان فاعل و مفعول وغیرہ میں متعدد چیزیں مجتمع ہیں: ایک مصدرِ افعال ہوتی ہے، تو ایک محلِ افعال ہوتی ہے۔ یہ نہیں کہ ایک شے ہر طرح سے ایک ہے، اس میں بوئے تعدد بھی نہیں۔ اور پھر مختلف قسم کے القاب اس پر آجاتے ہیں، ورنہ ایک ہی فعل کی صورت میں کون مانع تھا؟

فعل، فاعل، مفعول، ظرف، نسبت وغیرہ

فعل کو تو بذاتِ خود اس سے انکار ہی نہیں کہ واحد ہو کر متعدد جزو سے مختلف طور سے متعلق ہو۔ اگر اس کی وحدت، مانعِ کثرتِ تعلقات ہوتی، تو سوا ایک فاعل، یا مفعول وغیرہ کے ہرگز کسی دوسری چیز سے

متعلق نہ ہو سکتا۔ اگر فاعل سے رابطۂ صدور ہوتا، تو مفعول سے رابطۂ وقوع نہ ہوا کرتا اور اگر مفعول سے علاقۂ وقوع ہوتا، تو فاعل سے ہرگز علاقۂ صدور نہ ہوا کرتا۔

غرض، خود فعل کو تو بذاتِ خود کثرتِ تعلقات و رابطہ و تعددِ علایق سے انکار نہیں۔ پھر یہ کثرتِ روابط ایک فعل کو جو ایک شے سے نہیں ہو سکتا تو بجز اس کے اور کوئی بات نہیں کہ اطرافِ فعل یعنی فاعل و مفعول وغیرہ اس قابل نہیں ہوتے کہ واحد ہوں اور پھر روابطِ کثیرہ رکھتے ہوں۔ اس لیے یہ بات ضروری التسلیم ہے کہ فاعلیت کے لیے اور چیزیں ہیں اور مفعولیت کے لیے اور چیزیں ہیں۔ جو چیز مفعولیت کی بنائی گئی ہے، وہ چیز فاعل نہیں ہو سکتی۔ اور جو چیز فاعلیت کی شان رکھتی ہے، وہ مفعول نہیں ہو سکتی۔

ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز باوجود وحدت بہت سے مفعولوں پر فعلِ واحد واقع کر سکے اور مفعولِ واحد پر بہت سے فاعلوں کی طرف سے فعلِ واحد واقع ہو سکے۔

ایک آفتاب کہاں کہاں تک روشن کرتا ہے اور ایک مکان میں کس قدر چراغوں سے روشنی حاصل کر سکتے ہیں۔ اضافاتِ کثیرہ جو ایک شے کے ساتھ لاحق ہو سکتی ہیں تو اُن میں بھی یہی اتحادِ فعل ملحوظ رہتا ہے۔ مثلاً ایک چیز اگر دو چیزوں کے بیچ میں ہو اور اس وجہ سے یوں کہیں کہ (اس چیز کو) دونوں سے رابطۂ ملاقات وغیرہ حاصل ہے، تو یہاں بھی اتحادِ فعل ملاقات وغیرہ ملحوظ ہے۔ یمین و یسار کہنے سے حقیقتِ اضافت و فعل متبدل نہیں ہو جاتی۔ ملاقاتِ باہمی، یا ایک کا ایک کے برابر ہونا دونوں صورتوں میں برابر موجود ہے۔ یہ فرقِ مشخص اتحادِ نوعی اضافت میں قادح نہیں، زید عمرو کا باہم امورِ زائدہ میں ممتاز ہونا، وحدتِ

انسانیت میں جیسے مزاحم نہیں ہو سکتا، ایسے ہی فرقِ یمین و یسار - جو ایک فرق شخصی و جزئی ہے - وحدتِ نوعی، ملاقات وغیرہ افعال و اضافات میں قادح نہیں ہو سکتا۔ اگر اندیشۂ طول نہ ہوتا، تو ان خیالی مضامین کو بہت شرح و بسط کے ساتھ بیان کرتا۔ اب اتنے ہی پر قناعت کرنی پڑی اور اسی قدر سمع خراشی کے بعد یہ عرض کرنا پڑا کہ شیٔ واحد متحمل اضافاتِ مختلف الانواع اور علائقِ مختلف الحقائق نہیں ہو سکتی۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اضافت کے لیے اطرافِ اضافت میں وحدت کی ضرورت ہے۔ امورِ کثیرہ کی طرف بہ لحاظ ہیئت اجتماعی اضافتِ واحد متعلق نہیں ہو سکتی جس درجے کی اضافت میں وحدت ہوگی، اسی درجے کی وحدت، اطراف میں ماننی پڑے گی۔ اگر وحدت نوعی ہوگی، تو وحدتِ نوعی کی ضرورت ہوگی اور وحدتِ شخصی ہوگی، تو وحدت شخصی کی ضرورت ہوگی۔ مگر وحدتِ اطراف بہ اعتبار تقطیعاتِ وجود، یا ہیئاتِ اجتماعیہ ہوتی ہے، یعنی تقطیع اور ہیئت کی وحدت پر نظر ہوتی ہے، ذو ہیئت اور داخلِ تقطیع پر نظر نہیں ہوتی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اضافت کو بجز ہیئات و تقطیعات اور کسی سے تعلق نہیں ہوتا۔ دلیل و شرح اس کی خدا نے چاہا، تو عنقریب آتی ہے۔ یہاں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں۔

بالفعل قابلِ گذارش یہ بات ہے کہ جب شیٔ واحد مختلف الانواع اضافتوں کی متحمل نہیں ہو سکتی، تو صدور حرکت اور اس کی ظرفیت بھی - جو اول متحرک کا کام ہے اور دوسرا مسافت و مکان کا کام ہے - ایک شیٔ واحد میں مجتمع نہ ہو سکیں گے۔ کیوں کہ جس قدر فاعلیت اور مفعولیت اور فعل اور انفعال میں فرق ہے، اسی قدر فاعلیت اور ظرفیت میں فرق ہے۔ ظرفیت بھی ایک قسم کے انفعال اور مفعولیت کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ظرف کو مفعول فیہ کہا کرتے ہیں۔ اگر فاعلیت اور مفعولیت کسی

امورِ وحدانی بسیط میں مجتمع نہ ہو سکیں گی، تو فاعلیت اور ظرفیت بھی مجتمع نہ ہو سکیں گی۔

ایک علمی لطیفہ

چناں چہ اسی وجہ سے خداوند عالم -جو بالیقین اور ہر طرح سے بسیط ہے- بایں وجہ کہ فاعل اور خالق ہے منفعل اور مخلوق نہیں ہو سکتا۔ خداوندِ عالم کو بہ وجہ وحدتِ ذاتی، محلِ انفعال اور کسی فاعل سے منفعل اور کسی فاعل کا مفعول فقط اسی وجہ سے نہیں کہہ سکتے کہ اُس کو فاعل مان رکھا ہے۔ خدا کا کام یہی بنانا اور پیدا کرنا ہے، جو سب فاعلیوں کی اصل ہے۔ اس لیے منفعلیت اور مفعولیت کو وہاں تک رسائی نہیں۔ اگر کسی طرح کی مفعولیت وہاں تک پہنچتی، تو معلومیت بالضرور پہنچتی یعنی اَوروں کو معلوم ہوتا۔ اس لیے کہ علم سے زیادہ بعدِ وجود کے اور کوئی مفہوم ایسا عام نہیں کہ ہر جگہ اُس کی گنجائش ہو۔ ہر چیز قابلِ ادراک ہے، مگر ذات وصفاتِ خداوندی تک علمِ غیر کو بھی رسائی نہیں، چہ جائے کہ اور افعال کو۔ وہاں اُس کی ذات وصفات کو اُن کے آثار سے ایسی طرح پہچان رکھا ہے، جیسے دیوار کے پیچھے سے دھواں اُٹھتا ہوا دیکھ کر آگ کے ہونے کا یقین ہو جاتا ہے۔ مگر جیسے اس علم کو واقع میں آگ کا علم نہیں کہہ سکتے؛ بلکہ اُس کے آثار کا علم ہے، ایسے ہی خدا کے اُس علم کو جو ہم کو تم کو حاصل ہے، خیال فرمائیے۔

بالجملہ، مکانیت اور حرکت دونوں قابلِ اجتماع نہیں۔ اس لیے ضرور ہے کہ جو مکانِ حرکت ہے اُس کو حرکت عارض نہ ہو سکے۔ مگر ظاہر ہے کہ سطحِ مذکور کو بہ وجہِ حرکاتِ اجسام ایک جگہ قرار نہیں۔ علاوہ بریں ہر جسم ہر وقت بالبداہت قابلِ حرکت ہے۔ اس صورت میں

اگر مکان اور مکین دونوں کو ایک جہت میں ایک قسم کی مساوی حرکت دیں، تو لازم آئے کہ باوجود حرکت دونوں متحرک نہ ہوں۔ کیوں کہ حرکت میں ترک واخذ معلوم ہوتا ہے اور یہاں دونوں نہ ہوں گے۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

چھٹے فوقیت و تحتیت وغیرہ اگرچہ اوصافِ اضافیہ ہیں، مگر پھر بھی اِن اوصاف کے لیے ایسا موصوف چاہیے، جو اپنے مقابل اور مضاف الیہ کی نسبت ہمیشہ اسی وصف کے ساتھ موصوف رہے۔ ورنہ خالقیت وغیرہ اوصافِ خداوندی کا بھی انقلاب ممکن ہو۔ آخر یہ اوصاف بھی تو اضافی ہیں۔

باقی وجہ ضرورت وہی بات ہے کہ اگر اِن کے لیے کوئی ایسا موصوف نہ ہوگا ؛ بلکہ یہ اوصاف ہر جگہ اور ہر موصوف میں قابلِ انتقال اور ممکن الزوال ہوں گے، تو امر مستعار کے لیے کوئی دینے والا نہ ہوگا۔ اور یہ امر محال ہے۔ چناں چہ سابق میں کئی جگہ واضح چکا ہے۔

باقی رہا فرقِ اضافت و غیر اضافت اِس بات میں کچھ موجبِ تفرقہ نہیں ہو سکتا۔ اول تو عقلِ سلیم بے تفریق اس بات پر شاہد ہے کہ ہر عطا کے لیے معطی ضرور ہے۔ دوسرے افعال میں اضافت اور اضافات میں صدور و وقوع ہوتا ہے۔ جب خواصِ اضافات، افعال میں ہوئے اور خواص افعال، اضافات میں نکلے، تو یہ فرق اسماء ایسا ہوا جیسے کسی وجہ خارجی کے باعث دو متحد الحقیقت اصناف کے نام جدے جدے رکھ لیا کرتے ہیں۔ رومی اور حبشی نام کا فرق، اتحاد و حقیقتِ انسانی اور تساویٔ لوازمِ انسانی میں فارق نہیں ہو سکتا۔ ہاں اس کو پوچھیے کہ افعال میں اضافت اور اضافت میں صدور و وقوع بھی ہوتا ہے یا نہیں؟ سو ہم خود عرض کرتے ہیں کہ اضافی ایسے مضمون کو کہتے ہیں، جس کا ہونا اور

دو کے ہونے پر اور اس کا تصور اور دو کے تصور پر موقوف ہو اگر یوں کہیے کلو مثلاً بدھو کا بھائی ہے، تو ظاہر ہے کہ کلو کا وجود اور تصور، بدھو کے وجود اور تصور پر موقوف نہیں۔ اور بدھو کا وجود اور تصور، کلو کے وجود اور تصور پر موقوف نہیں پر بھائی ہونے کا وجود اور تصور بے شک اور دو کے وجود اور تصور پر موقوف ہے۔ وہ اور دو کلو بدھو ہوں، یا کوئی اور ہوں سو اسی کو اضافت کہتے ہیں۔

مگر یہ بات دیکھ لیجیے تمام افعال میں پائی جاتی ہے۔ دینا، لینا، برا کہنا، بھلا کہنا، مارنا، سنوارنا، جاننا پہچاننا سب افعال کو دیکھ لو سب میں یہ بات ہے کہ ایک فاعل چاہیے ایک مفعول۔ وجود کو دیکھیے، تو وہ دونوں پر موقوف۔ تصور کو دیکھیے، تو وہ دونوں پر موقوف۔ نہ بے تحققِ فاعل و مفعول، تحققِ افعال ہو سکے، نہ بے تصورِ فاعل و مفعول، تصورِ افعال ہو سکے۔

ادھر کوئی اضافت ایسی نہیں، جس میں اطرافِ اضافت ایک دوسرے کے حق میں مؤثر و متاثر نہیں۔ آسمان نے زمین کو تحت بنا رکھا ہے اور زمین نے آسمان کو فوق بنا رکھا ہے۔ اگر زمین نہ ہو، تو پھر آسمان کی فوقیت معلوم اور آسمان نہ ہو، تو زمین کی تحتیت معلوم۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ایک میں دوسرے کا اثر موجود ہے۔ یعنی زمین و آسمان دونوں میں ابعادِ ثلاثہ موجود ہیں۔ جس بعد کو خارج توہم کیجیے جہاں تک اُس کا خروج توہم کیا جائے گا، وہاں تک جو اُس کی راہ میں آجائے گا، اُس پر واقع ہوتا چلا جائے گا۔ زمین کی سطحِ فوقانی سے اگر خط خارج کر کے اوپر کو لیے چلے جائیں، تو آسمان پر واقع ہو گا اور اپنی فوقیت اس کو عطا کر دے گا۔ اور آسمان کی سطحِ تحتانی سے اگر خط خارج کیا جائے، تو زمین پہ آپڑے گا اور اُس کو اپنی تحتیت عطا فرما کر تحت بنا دے گا۔

بہر حال، ابعادِ متعددہ سے آثارِ متعددہ، اُن کے صدور کے بعد صادر ہو سکتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ تاثیر وتأثر ہی کو فاعلیت ومفعولیت کہتے ہیں، فاعلیت ومفعولیت اور کسی چیز کا نام نہیں۔ اس لیے اضافات میں بھی مثلِ افعال یہ بات ضرور ہوگی کہ ہر مستعار کے لیے ایک معطی چاہیے۔ کیوں کہ افعال واضافات میں اُس باب میں اتحاد ہے جو اس کو مقتضی ہے کہ شئ مستعار کے لیے معطی چاہیے۔

الحاصل، افعال واضافات اس باب میں ایک دوسرے کے ہم عنان ہیں کہ اُن میں سے جو کوئی مستعار ہوگا، اُس کے لیے کوئی نہ کوئی معطی ہوگا اور وہ معطی اُس عطا کے باب میں کسی اور کا دستِ نگر نہ ہوگا؛ بلکہ وہ شی، جس کو وہ اوروں کو عطا کرتا ہے، اُس کے حق میں خانہ زاد ہوگی۔ اس لیے یہ ضرور ہے(۱) کہ فوقیت وتحتیت وغیرہ اوصافِ اضافیہ -جو اجسام میں بالیقین معرضِ زوال میں ہیں- مکان کے حق میں خانہ زاد ہوں گے۔(ورنہ) پھر سوائے مکان اور کیا چیز ہے جس کے سر پر اِن اوصاف کا بار رکھیے۔ مگر مکانِ (۲) سطحِ مذکور ہو، تو پھر فوقیت، وتحتیت وغیرہ اوصافِ اضافیہ -جو اجسام پر عارض ہوتے رہتے ہیں- مکان میں بھی خانہ زاد نہ ہوں۔ کیوں کہ سطحِ اجسام، حرکت وسکون میں اجسام کے تابع ہے اور اجسام کا حال ظاہر ہے کہ ہر دم حرکت ممکن ہے۔

اگر کسی قالب کی سطحِ داخل مقلوب ہو اور وقتِ دخول مقلوب ہوتی

---

(۱) مطبع بحر العلوم کے نسخے میں یہاں دو تین حواشی ہیں جو یکے بعد دیگرے نقل کیے جا رہے ہیں:

"فوقیت وتحتیت وغیرہا اوصافِ اضافیہ -جو اجسام کے حق میں بالیقین عارضی ہیں- مکان کے حق میں اصلی اور خانہ زاد ہوں گے۔ ورنہ ما بالعرض کے لیے ما بالذات نہ ہوگا اور یہ امر محال ہے" (ص: ۲۹۷)

(۲) "اگر سطح حاوی کو مکان مانا جائے گا، تو فوقیت وتحتیت وغیرہ اوصافِ اضافیہ -جو اجسام پر عارض ہوتے رہتے ہیں- مکان کے حق میں کبھی خانہ زاد واصلی نہ ہوں گے" (ایضاً)

ہی ہے تو اگر اس مقلوب کو اِس قالب سے نکال کر لوپر نیچے کر دیں، تو بے شک فوقیت و تحتیتِ سطوح بھی مثل اجسام، متبدل ہو جائے گی۔(۱)

ہاں گر سطح داخل، بعدِ محیط کو مکان کہیے، تو البتہ فوقیت و تحتیتِ باہمی- جو قطعاتِ بعدِ مجرد میں آپس میں ہو گی- ہر گز زوال پذیر نہ ہو گی۔ کیوں کہ جیسے خود بُعد کو حرکت نہیں، ایسے ہی سطوحِ بُعد کو بھی حرکت متصور نہیں۔

تفصیل اس کی اِس طور پر ہے کہ در صورتِ تسلیم بعدِ مجرد ہر جسم، محدود بُعد کے ایک قطعۂ محدود میں آجائے گا۔ مگر چوں کہ بعد، غیر متناہی ہے لور وہ بھی ہر طرف سے، تو ہر قطعۂ محدود، بعد کے گرداگرد بعد ہی ہو گا۔ مگر در صورتے کہ کسی قطعۂ بُعد میں کوئی جسم محدود تجویز کیا جائے- جیسا تمام اجسام کی نسبت مشہود ہے- تو اُس بُعد کے گرداگرد کا بُعد اُس جسم کو بھی محیط ہو گا۔ لور اس لیے جسم کی سطح خارجی پر اُس بعد محیط کے احاطے سے ایک سطح داخلی اُس بعد کے اندر متوہم ہو گی لور وہ سطح مثلِ بعدِ مذکور ہر گز قابلِ حرکت نہ ہو گی۔ مگر اس طور پر سطح کو مکان کہنا بعدِ مجرد کے وجود کے منافی نہیں ؛ بلکہ اُس کے ثبوت پر موقوف ہے۔ لور اس وقت سطحِ بعد کو مکان کہنا اور خود بعد کو مکان نہ کہنا، اس غرض سے ہو گا کہ فوقیت و تحتیتِ اجسام کے لیے مآخذ تو یہی سطوحِ بعد ہو سکتے ہیں۔ خود بعد نہیں ہو سکتا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ فوقیت و تحتیت وغیرہ اوصافِ اضافیہ اس قسم کی اضافیات ہیں کہ کسی طرح قابلِ انقسام نہیں۔ اس لیے ایسی ہی چیز پر عارض ہو سکتی ہیں جو قابلِ انقسام نہ ہوں۔ مگر ایسی چیز سوائے حدود

---

(۱) "اگر سطح داخل بعد محیط مجرد کو مکان مانا جائے گا، تو البتہ فوقیت و تحتیت وغیرہ جو اجسام پر عارض ہوتے ہیں، مکان کے حق میں اصلی و خانہ زاد ہوں گے" (ایضاً)

و اشکال اور کچھ نہیں ہو سکتی۔ اور ظاہر ہے کہ بعد میں۔ قطع نظر حد سطحی اور شکل سطحی سے۔ یہ بات ہرگز متصور نہیں۔ بعدِ مجرد کا۔ قطع نظر سطحِ مذکور سے۔ قابلِ انقسام ہونا ایسا نہیں کہ محتاج بیان ہو؛ بلکہ جیسے اجسام قطع نظر حدود مذکورہ سے قسمت پذیر ہیں، ایسا ہی بعد بھی قسمت پذیر ہے۔ اتنا فرق ہے کہ اجزائے اجسام میں انفصال اور انفراج بھی متصور ہے اور اجزائے بعد میں انفصال متصور نہیں۔ مگر انفصال اور چیز ہے اور انقسام اور چیز۔

اشکال وحدود قابلِ انقسام نہیں

البتہ اشکال وحدود کا عدمِ انقسام قابلِ استماع ہے۔ سنیے! انقسام کے لیے ایک مقسم چاہیے۔ دوسرے اقسام۔ پھر اقسام پر مقسم کا صادق آنا چاہیے اور اُن کا اُس کے نیچے دخول۔ ورنہ نہ یہ مقسم ہوگا، نہ یہ اقسام اور یہ دونوں نہ ہوں گے، تو پھر انقسام کہاں؟۔

مگر یہ بات اشکال میں یک لخت مفقود ہے۔ وہ اشکال خطی ہوں یا اشکال سطحی، دائرہ مثلث وغیرہ کو اگر قطع کیجیے، تو پھر اُس کے قطعوں پر دائرہ مثلث وغیرہ کا اطلاق درست نہیں۔ علیٰ ہٰذا القیاس سطحی اشکال کو خیال کیجیے۔ مگر اشکالِ خطی سے مراد یہ دوائر و مثلثات و مربعات وغیرہا ہیں۔ اور اشکالِ سطحی سے یہ کرات و مکعبات و مخروطات وغیرہا۔ اُن کو بھی توڑ ڈالیے اور قطع کر دیجیے، تو پھر اُن کے ٹکڑوں پر کرہ اور مخروط کا اطلاق ہرگز درست نہ ہوگا۔

غرض دوائر و مثلثات وغیرہا میں سطوح کو خطوط سے محدود کرتے ہیں اور بذریعہ سطوح اُن پر اشکال عارض ہوتی ہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ اور اشکالِ خطی اور سطحی کے بھی یہی معنی ہیں۔

باقی رہا سطح و خط کا انقسام، ایک کا دو جہت میں، دوسرے کا ایک جہت میں، وہ اُس طرف میں ہے جس طرف میں اُن کو حدود نہیں کہہ سکتے۔ خط اگر حدِ سطح ہے، تو جہت عرض میں ہے، جہت طول نہیں۔ اور سطح اگر حدِ جسم ہے، تو جہت عمق میں ہے۔ جہت طول و عرض میں نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اشکال ان ہی تحدیدات سے پیدا ہوتی ہیں۔ غرض یہ انقسام اُس عدمِ انقسام کے مخالف نہیں۔

اضافتِ محض، قابلِ انقسام نہیں

اب رہی یہ بات کہ اضافت بہ حیثیت اضافت کسی طرح قابلِ انقسام نہیں اُس کی یہ وجہ ہے کہ سب جملے بہ حیثیت نسبت برابر ہوتے ہیں۔ بڑائی چھوٹائی کا فرق نہیں ہوتا۔ علی ہذا القیاس تمام مرکباتِ اضافی باعتبار اضافت برابر ہوتے ہیں، کمی بیشی کا باہم فرق نہیں ہوتا۔ ورنہ کم و بیش کر لینے کا اختیار ہوتا۔ ورنہ احتمال تو ضرور ہی ہوتا۔ مگر جب اضافات و نسبت قابلِ تقسیم و انقسام نہ ہوئیں، تو یہ بھی ضرور ہوا کہ اضافات و نسبت جس چیز سے متعلق ہوں وہ بھی کم سے کم ایک وجہ سے۔ یعنی جس حیثیت سے اُس سے تعلق اضافات و نسبت ہو۔ قابلِ انقسام نہ ہو۔ ورنہ خود اضافات و نسبت کا انقسام لازم آئے گا۔ مگر بعد اضافات دیکھا تو اشکال کو دیکھا کہ وہ بہ حیثیت تشکل، قابلِ انقسام نہیں گو اور طرح سے قابلِ انقسام ہوں۔ اس لیے یہ بات واجب التسلیم ٹھہری کہ اضافتیں اور نسبتیں اگر متعلق ہوں تو اشکال ہی سے متعلق ہوں۔

تکثر انطباعی و انعکاسی

بلکہ اشکال کی جزئیت اگر متصور ہے تو بہ وسیلۂ اضافت و نسبت ہی

منصور ہے یعنی اشکال میں تکثر انقسامی کے بدلے ایک اور تکثر ہوتا ہے جس کو تکثر انطباعی، یا تکثر انعکاسی کہیے تو زیبا ہے۔ جیسے ذو شکل میں تکثرِ انطباعی کے بدلے تکثر انقسامی ہی ہوتا ہے، تکثر انطباعی نہیں ہوتا۔ یعنی ایک شکل باوجود وحدت، مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتی ہے، پر ذو شکل مظاہر کثیرہ میں ظہور نہیں کر سکتا اور ایک ذو شکل اقسام کثیرہ کی طرف منقسم ہو سکتا ہے۔ (۱) پر ایک شکل اقسام کثیرہ کی طرف منقسم نہیں ہو سکتی دیکھیے! ایک شکل کئی آئینوں میں منعکس ہو سکتی ہے اور کئی چیزوں پر کندہ ہو سکتی ہے پر منقسم نہیں ہو سکتی اور ذو شکل مثلاً مادہ کئی قسموں کی طرف منقسم ہو سکتا ہے پر آئینوں وغیرہ مظاہر میں مطبع نہیں ہو سکتا، چہ جائے کہ تکثر انطباع۔

الحاصل، آئینے مثلاً کئی ہوتے ہیں، پر شکل وہی کی وہی ہوتی ہے۔ روپیے مثلاً متعدد ہوتے ہیں اور سکّہ وہی کا وہی ہوتا ہے۔ آئینوں کی شکلوں اور روپیوں کے سکّوں میں آئینوں اور روپیوں کے تعدد کے سوا اور تعدد بھی ہو، تو پھر شکلوں اور سکّوں کی دلالت یک لخت موقوف ہو جائے۔ اور یہ نہ پہچانا جائے کہ یہ کس کی شکل ہے اور یہ کون سا سکّہ ہے؟

الحاصل، خود اشکال میں وحدتِ ذاتی ہوتی ہے۔ پر مظاہر کثیرہ میں اُن کا ظہور ہو سکتا ہے اور تکثر انطباعی اور انعکاسی سے بھی یہی بات مراد ہے۔

---

(۱) نشان زدہ عبارت مطبع قاسمی کے نسخے کی ہے۔ مطبع بحرالعلوم کے نسخے میں جو عبارت ہے اس میں پیچیدگی ہے۔ ملاحظہ ہو:

"یعنی ایک شکل باوجود وحدت مظاہر کثیرہ میں ظہور نہیں کر سکتی۔ اور ایک ذو شکل اقسام کثیرہ کی طرف منقسم ہو سکتا ہے" (ص: ۲۷۰)

کلیتِ اشکال اور کلی انقسامی

اور اس کثرت ظہور ہی کا نام کلیتِ اشکال ہے، جس کے مقابلے میں خصوصیت ظہور ہے۔ جو بے اس کے کہ کسی مظہرِ خاص کی طرف اضافت حاصل ہو۔ حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لیے بہ مقابلہ کلیت اشکال اس خصوصیت ظہور کو جزئیت اشکال کہنا لازم ہے۔ ہاں ذو شکل کی کلیت اور جزئیت انقسامی ہوتی ہے یعنی اگر ذو شکل قابلِ انقسام ہے، تو کلی سمجھو۔ اور اسی کو ہتر انقسامی خیال فرماؤ اور قابل انقسام نہیں تو جزئی جانو۔

کلی انقسامی کو محسوسات میں سے بمنزلہ سطح دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال ہندسی سمجھو۔ اور جزئی انقسامی کو بمنزلہ مرکز و دیگر نقاط خیال فرماؤ یعنی جیسے دائرے کے اندر سطح مثلاً قابلِ انقسام ہے اور خود مرکز قابلِ انقسا نہیں۔ حالاں کہ شکل مرکز وہی دائرہ ہے۔ کیونکہ دائرۂ مذکور کے اندر مرکزِ مذکور پر اگر اور چھوٹے دائرے بناتے چلے جائیں، تو سب میں چھوٹا دائرہ وہ ہوگا، جس کے جوف میں فقط مرکز ہی ہو اور کچھ نہ ہو۔ اس لیے مرکز کو بہ شکل دائرہ ماننا پڑے گا، مگر باوجود اتحاد شکل دائرۂ مذکور کے اندر کی سطح۔ جو ذو شکل ہے۔ قابلِ انقسام ہے اور اُس دائرے کا جوف جو مرکز کے متصل بنا ہوا ہوگا، قابلِ انقسام نہیں ایسے ہی کلی انقسامی اور جزئی انقسامی کو۔ جو اشکال میں متصور نہیں، ذوات الاشکال میں متصور ہیں۔ خیال فرمائیے۔

کلی کا اطلاق جو جزئیات پر بالیقین ہوتا ہے اور کلی انقسامی کا، یہ اطلاق حقیقت میں مقسم کا اپنے اقسام پر صادق آنا ہوتا ہے۔ وہ اتحادِ شکل کا ثمرہ ہے۔ کلی انعکاسی میں وہ خود شکل ہی کلی ہوتی ہے اور جزئیات

میں فقط اضافت کی افزائش اور اس کا اضافہ ہوتا ہے۔ یعنی اس آئینے میں مثلاً انطباع ہوا، تو اُس شکل پر کلّی، پر یہ خصوصیت بڑھ گئی کہ اُس آئینے میں جو مطبع اور منعکس ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اختصاص بجز اضافت اور کیا ہے ؟۔

غرض چوں کہ اس قسم میں فیما بین جزئی و کلّی فقط فرق اضافت وعدم اضافت ہوتا ہے تو بے شک ہر جزئی میں وہ شکل مشترک ہوگی اور اس لیے اتحادِ شکل مشار الیہ لازم آئے گا۔ اور جز ئیاتِ انقسامی میں وجہ اشتراکِ شکل یہ ہے کہ مقدارِ اجزا بے شک کل سے کم ہوتی ہے اس لیے یہ تو ممکن ہی نہیں کہ بعد تقسیم، اقسام عین مقسم رہیں اور اطلاق مقسم اس وجہ سے روا ہو۔ ورنہ پھر تقسیم ہی کیوں کہیے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ اقسام متباینہ باہم متحد ہوں اور اس لیے دونوں پر ایک نام بولا جائے۔ اور اطلاق مذکور موجہ ہو ورنہ پھر تباین اور اجنبیت اور افتراق اور تخالف ہے، اس کا جز ئیات میں ہونا ظاہر ہی ہوتا۔

اب ایک احتمال باقی رہا کہ جیسے پانی کا ہر قطرہ مثل کرۂ آب، کروی الشکل ہوتا ہے اور کل کی ہیئت طبعی یعنی کرویت، کرۂ آب کے ہر جزو میں ہوتی ہے، ایسے ہی شکل اقسام وہی شکل مقسم ہو۔ ورنہ اس کو بھی تسلیم نہ کیجیے، تو پھر جز ئیات پر اطلاقِ کلیات کی کوئی صورت نہیں۔

غرض، بہ وجہ اتحادِ شکلِ کل و جزو یہ بات ہوتی ہے کہ کلّی انقسامی کو اُس کی جز ئیات پر یعنی مقسم کو اُس کے اقسام پر بول دیتے ہیں۔ اور غرض یہ ہوتی ہے کہ مقسم اور کلی وہ کل ہے، جس کی شکل اصلی یہ شکل ہے۔ جو ان جز ئیات اور اقسام میں بہ وجہ ظہورات کثیرہ مشترک ہے۔ یعنی جز ئیات، مظاہر شکل مذکور ہیں۔ اور چوں کہ حسب تقریر گذشتہ اشکال میں بذات خود کلانی و کوتاہی نہیں مظاہر میں ہوتی ہے۔

اس لیے باوجود کوتاہی اجزاء وکلائی کل شکل وہی کی وہی رہتی ہے۔

کلی وجزئی انقسامی اور کل واجزائے کل

اِس قسم کی کلیات وجزئیات میں وہ فرق ہوتا ہے جو اصل میں کل اور اُس کے اجزاء میں ہوا کرتا ہے، مگر بہ وجہ اتحادِ شکل اطلاق وصدق مجازاً اُستعار آجاتا ہے ورنہ شکل سے قطع نظر کیجئے تو پھر نہ صدق ہوتا ہے، نہ اطلاق۔ اس لیے کہ کل، اجزاء میں یہ رابطہ اگر ہو کہ کل کو جزو کہ دیں اور جزو کو کل، تو پھر کل وجزو ہونا ہی باطل ہو جائے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر یوں کہیے زید انسان ہے اور انسان ایک نوع ہے تو یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ زید نوع ہے کیوں کہ دوسرے جملے میں انسان سے یا تو مقسم اور کل مراد ہے، یا وہ شکل جو خاص کل اور مقسم کے ساتھ اضافت اور اختصاص رکھتی ہو۔

بہر حال، چوں کہ جملۂ ثانیہ میں مرتبۂ کل ملحوظ خاطر ہے اور زید اگر ہے، تو اُس کا ایک جزو ہے یا شکل مذکور اس شرط سے زید کہتے ہیں کہ اس کو خود کے ساتھ اختصاص اور اضافت حاصل ہو اس لیے نتیجۂ مذکور حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں انسان جو بظاہر یعنی لفظوں کے اعتبار سے مشترک ہے واقع میں مشترک نہیں۔ اگر واقعی اشتراک ہوتا، تو یہ معنی ہوتے کہ زید انسان ہے اور وہی انسان ایک نوع ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں خواہ مخواہ یہ کہنا پڑتا کہ زید ایک نوع ہے۔

کلی طبعی اور کلی انقسامی، کلی منطقی اور کلی انعکاسی

خیر یہ تو ہو چکا، پر ناظرانِ معقولات داں کی خاطر اتنا اور عرض کیے دیتا ہوں کہ کلی طبعی جس کو کہتے ہیں، وہ کلی انقسامی ہے اور کلی منطقی

جس کو کہا کرتے ہیں، وہ کلی انعکاسی ہے اور اسی کو وہ جنس سمجھئے جس کا اطلاق قلیل وکثیر پر برابر ہوتا ہے۔ پہلی کی کلی طبعی ہونے کی اور دوسری کی کلی منطقی ہونے کے تو یہ وجہ ہے کہ کلی طبعی معروضِ کلی منطقی ہوتی ہے اور یہ اُس کے لیے عارض ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کلی انقسامی معروضِ شکل مخصوص ہوتی ہے اور وہ شکل عارضی ہی کلی انعکاسی ہے۔ اور جنس بمعنی مذکور ہونے کی وجہ کلی انعکاسی میں یہ ہے کہ کلیات انعکاسیہ وہ اشکال ہیں۔ اور میں عرض کرچکا ہوں کہ وہ بذات خود نہ کلاں ہوتے ہیں، نہ کوتاہ اور اس لیے مظہر، کلاں ہو، یا کوتاہ سب میں ظاہر ہو جاتے ہیں۔

بالجملہ، اشکال کی جزئیت جب اضافت اور نسبت پر مبنی ہوئی اُن کی جزئیتِ اضافات کا فیض ٹھہری تو لاریب اضافات میں کسی قسم کا تکثر اور تعدد متصور نہ ہوا۔ نہ انقسامی، نہ انطباعی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تکثر انطباعی اور تکثر انقسامی دونوں اسی اضافت اور نسبت پر موقوف ہیں۔

تکثر انطباعی(۱) کی تو یہ صورت ہے کہ ایک شکل کو مظاہر کثیرہ کے ساتھ اضافت اور نسبت پیدا ہو جائے اور ظاہر ہے کہ نسبت منسوب اور منسوب الیہ کے درمیان ہوتی ہے، خود منسوب یا منسوب الیہ میں نہیں۔ پھر جب شکل، منسوب اور مظاہر منسوب الیہ ٹھہرے تو لاریب نسبت، مظاہر سے ورے ہوگی، خود مظاہر میں نہ ہوگی۔ جو اُن کو

---

(۱) یہاں مطبع قاسمی کے نسخے میں درج ذیل حاشیہ ہے:

"دلیل دعوے کی یہ ہے کہ تکثر انطباعی وانقسامی دونوں اسی اضافت اور نسبت پر موقوف ہیں، تکثر انطباعی کی تو یہ صورت ہے کہ ایک شکل کو مظاہر کثیرہ کے ساتھ اضافت اور نسبت پیدا ہو جائے۔ اور تکثر انقسامی کے توقف کی نسبت مذکورہ پر یہ صورت ہے کہ مقسم اول وجود ہے اس کے بعد اس کے نیچے کے اقسام اور اقسام کے لیے مقسم ہو جاتے ہیں۔" (ص: ۳۲۰، کلی طبعی اور کلی انقسامی، کلی منطقی اور کلی انعکاسی)

نسبت کے حق میں ظرفِ ظہور کہیں اور تکثر ظہور یعنی تکثر انطباعی کا احتمال ہو۔

ہاں اگر ظاہر اور مظہر اور نسبت فیما بین تینوں کے لیے اکٹھا ایک کوئی اور مظہر تجویز کیا جائے تو البتہ نسبت اور اضافت میں بھی تکثر انطباعی ممکن ہو مگر جس مظہر پر قصۂ ظہور ختم ہو جاے اور سلسلۂ مظہریت تھم ہو جائے تو اُس کے ساتھ جو اُس کے اشکال کو نسبت اور اضافت ہو گی وہ کسی طرح قابلِ تکثر انطباعی و انعکاسی نہ ہو گی۔

ہاں اور مظاہر اور ظواہر کے فیما بین کی نسبتوں میں بہ نسبت دوسرے مظاہر کے احتمال تکثر انعکاسی ہو گا، پر خاص اُن مظاہر میں۔جو کسی نسبت کے منسوب الیہ ہوں۔اُس نسبت کا تکثر ظہور ہر گز ممکن نہیں البتہ اس نسبت کا منسوب یعنی ان مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتا ہے، پر بہ وجہ اتصالِ نسبت فیما بین منسوبِ مذکور، یعنی وہ ظاہر بھی۔ جو حقیقت میں ایک شکل قابلِ تکثر انطباعی ہے۔اس کثرت ظہور سے عاجز آجاتا ہے اس لیے نسبت مذکورہ میں یہ امتناعِ تکثر بدرجہ اولی و اقدم ہو گا اور یہی ہماری غرض تھی۔

رہا تکثر انقسامی، اُس کے (توقف کی) نسبتِ مذکورہ پر یہ صورت ہے، کہ مقسم اول وجود ہے اس کے بعد اس کے نیچے کے اقسام اور اقسام کے لیے مقسم ہو جاتے ہیں۔

علت کی نسبتیں اور معلول

اور وجود کو خدا کی نسبت ایسا سمجھو، جیسے نور واسع روزنہ بہ نسبت آفتاب۔ جیسے اس کے لیے ایک مخرج اور مصدر ہے ایسے ہی وجود کے لیے بھی ایک ہی اصل و مخزن ہے۔ جیسے یہاں ایک آفتاب کا نور تمام

زمین و آسمان کو منور کرتا ہے ایسے ہی ایک خدائے وحدہ لاشریک لہ کا وجود تمام کائنات کو موجود بناتا ہے۔ جیسے بہ وجہ اتحاد اصل و مخزن یہاں انفصال وافتراقِ اجزاء مثل انفصال وافتراق اجزائے اجسام متصور نہیں (۱) ایسے ہی وہاں بھی اس قسم کا افتراق وانفصال متصور نہیں۔ نورِ آفتاب کا حال ظاہر ہے۔ اُس کے نور کا کوئی ٹکڑا مثل اجزائے اجسام اس طرح جدا نہیں ہو جاتا کہ اصل سے کچھ لگاؤ ہی نہ رہے۔ ابر وغیرہ اشیاء اگر بیچ میں آجاتے ہیں، تو کرۂ شعاع کی کرویت اور گولائی تو البتہ جاتی رہتی ہے اور مثل گوشہ ہائے تالاب و دریائے شور کہیں کہیں کو کونے نکل جاتے ہیں، پر جیسے تالاب کے گوشے اور دریائے شور کی خلیجیں باوجودے کہ کہیں کہیں کو نکلی ہوئی ہوتی ہیں، پر بالکل جدائی نہیں ہو جاتی اتصال جوں کا توں رہتا ہے اگر افتراق ہوتا تو باہم بعض اجزاء کو بعض اجزاء سے ہوتا کل اور اجزاء کا اتصال اُسی طرح باقی رہتا ہے۔ اسی طرح اتصال وافتراقِ قطعاتِ نور میں ہوتا ہے۔ اتنا فرق ہے کہ تالاب اور دریا کے کونوں اور خلیجوں کی جدائی اصل سے ممکن ہے، پر قطعاتِ نور کی جدائی ممکن الوقوع نہیں۔

وجہ اس کی خود ظاہر ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ذاتِ آفتاب مؤثر وعلتِ شعاع ودھوپ ہے اور دھوپ اور شعاع اُس کے اثر اور معلول ہیں اور اثر اور معلول اپنے مؤثر اور علت سے جدا نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کے خیال میں یہ بات نہیں آتی کہ آفتاب مثلاً غروب ہو جائے یا

---

(۱) وجود کے لیے ایک ہی اصل اور ایک ہی مخزن ہے وہ کون ہے خدا جامع الکمالات ہے وجود کے کسی ٹکڑے کو خدا سے جدائی ممکن نہیں۔ جیسے نورِ آفتاب کے کسی ٹکڑۂ نور کو آفتاب سے جدائی ممکن نہیں۔ بہر حال نور اور اثر کو اپنی علت اور مؤثر سے جدائی ممکن نہیں۔ (ص: ۱-۲-۳، علت کی نسبتیں معلولوں کے باہمی فرق کی وجہ)

اُس پر ابر آجائے اور دھوپ اور شعاعوں کو کوئی کسی ترکیب سے رکھ لے آفتاب کے ساتھ نہ جانے دے یا آفتاب کی طرح نہ چھپنے دے۔ اور جب یہ ارتباط ہوا تو شعاعوں کے مجموعہ سے اجزاء کا افتراق ممکن نہ ہوا ورنہ اصل آفتاب سے جدائی اور علاحدگی ممکن ہو گی۔ اور چوں کہ آفتاب کروی الشکل اور مرکز سے لے کر محیط تک مخزنِ نور اور اصل نور اور علت نور ہے تو یہ بات بھی ممکن نہیں ہو سکتی کہ آفتاب کے کسی ٹکڑے کے مقابل نور نہ ہو۔ یا سطح آفتاب سے لے کر انتہائے شعاع تک کوئی ایسا زاویۂ ظلمانی ہو جس کا راس محیطِ آفتاب پر ہو اور اُس میں اوپر سے لے کر نیچے تک شعاعوں اور نور کا نام نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ سوائے کسوف آج تک یہ اتفاق کبھی کسی کو نہ ہوا ہو گا کہ آفتاب کو بایں کیفیت دیکھے۔

غرض، آفتاب کا بجمیع اجزائه علت و منشاو مصدرِ نور ہونا بہ وجہ کرویت اس بات کو مقتضی ہے کہ ہر طرف برابر افاضۂ نور ہو اور وہ تساوی جہات- جو اصل کرویت ہے- یہاں بھی ملحوظ رہے ہر طرف خطوط شعاعیہ مرکز کی سیدھ میں علی الاستقامت آخر تک چلے جائیں، اگر منتہا سے پہلے کوئی روکنے والا سامنے آجائے تو جیسے غلغلی(۱) مشک کا پانی اگر ایک طرف سے دباتے ہیں تو دوسری طرف کو ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نور مذکور دوسری طرف کو اور بڑھ جائے۔

مگر جو رابطہ آفتاب و ذرِ مذکور میں ہے اُس سے زیادہ ارتباط ذاتِ باری اور وجود میں ہے کیوں کہ آفتاب کی علیت تو مجازی ہی ہے۔ آخر علت اصلی تمام حوادث کی وہی ایک خداوند عالم ہے اور سب علتیں اُس کے سامنے ایسی ہیں جیسے آفتاب کے آگے قمر و کواکب و آئینۂ قلعی دار

---

(۱) غلغلی: ڈھیلا ڈھالا۔

وآتشیں شیشہ ہے۔ چناں چہ ابتدائے رسالہ ہذا میں یہ مضامین بخوبی آشکارا ہو چکے ہیں۔ اور خداتعالی کی علیت ہر طرح سے حقیقی اور تحقیقی ہے ورنہ خداتعالی سے اوپر اور کوئی مفیض اور علت اور مصدر اور اصل ہو۔ مگر یہ ہو تو پھر خدا کی خدائی برائے نام رہ جائے۔ اصلی خدائی اُسی کا حصہ ہو، جو اُس سے بھی اوپر ہو۔ پھر چوں کہ ذاتِ خداوندی بتمامہ علت نور ہے یعنی بہ وجہ یکتائی یہ کہہ ہی نہیں سکتے کہ کچھ ہو، کچھ نہ ہو کیوں کہ یہ بات بجز تعدد و ترکیب ممکن ہی نہیں۔ ادھر جس طرف سے دیکھئے خداتعالی کے کمالات میں لاتناہی۔ اول تو کمالات کی کوئی حد نہیں، پھر ہر کمال میں یہ بات کہ غیر متناہی چیزوں سے متعلق ہو سکتا ہے۔ نہ اُس کی معلومات کی کچھ انتہا، نہ اُس کی مقدورات کا کچھ اختتام تو بایں وجہ کہ وہی شانِ تساویٔ جمیع جہات - جو اصل کرویت ہے - یہاں بھی پائی گئی تو اُس کا وہ بتمامہ علت ہونا اس بات کو مقتضی ہے کہ ہر طرف میں برابر افاضۂ وجود ہو۔ اگر فرق ہو تو یہ ہو کہ جیسے نورِ آفتاب ہر طرف سے یکساں ہے۔ پر آئینہ بہ وجہ مزید قابلیت پتھر سے زیادہ نور کو لے لیتا ہے، ایسے ہی یہاں بھی بہ وجہ حسنِ قابلیت بعض کائنات زیادہ وجود کو اپنے آغوشِ احاطۂ حقیقت میں لے لیں۔

بالجملہ، علیتِ خداوندی بہ نسبتِ وجود اس بات کو مقتضی ہے کہ حصصِ وجود میں بھی مثل قطعاتِ نورِ آفتاب تفرق وانفصال مثل تفرق وانفصالِ اجزائے اجسام نہ ہو۔ ہاں جیسے نور کے گوشے نیچے سے جدے جدے معلوم ہوتے ہیں مگر اوپر سے سب میں اتصال ہوتا ہے، ایسے ہی ماہیات (۱) کی طرف سے وجود کے ٹکڑے جدے جدے معلوم ہوتے ہیں، پر اوپر کی طرف سب میں اتصال ہے۔

---

(۱) مطبع بحرالعلوم لکھنؤ کے نسخے میں "ماہیات" کی جگہ "ماہتاب" کا لفظ ہے، جو سہواً آگیا ہے۔

روشن ہو گیا اور خط و سطح کا انقسام اس بات پر شاہد ہے۔ وجہ شہادت یہ ہے کہ خط و سطح دونوں موجوداتِ اضافیہ اور مفہومات اضافیہ میں سے ہیں اضافت و نسبت کی حقیقت میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے کہ اُس کا وجود اور دو کے وجود پر موقوف ہو اور اُس کا تصور اور دو کے تصور پر موقوف ہو؟ سو دیکھ لیجئے سطح میں بھی یہ بات موجود ہے اور خط میں بھی یہ بات موجود ہے۔ سطح اگر انتہائے جسم کا نام ہے تو انتہائے جسم بے اس کے سمجھ میں نہیں آتا کہ یہاں تک ہے، اس سے آگے نہیں۔

غرض، جسم اور اُس کے آگے کے ملتقی کا نام سطح ہے اور ظاہر ہے کہ ملتقی کا وجود اور تصور دونوں ملاقاتیوں کے وجود اور تصور پر موقوف ہے۔ علی ہذا القیاس خط کو خیال فرمائیے۔ مگر اس کے ساتھ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جس طرف سے سطح و خط ملتقائے باہمی ہیں اُس طرف سے ملتقی مذکور کی تقسیم بھی محال ہے اور جس طرف سے سطح و خط قابل تقسیم ہیں اس طرف سے کسی کی ملتقی نہیں۔

اشکال کیوں قابلِ تقسیم نہیں؟

اور اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اشکال قابلِ تقسیم کیوں نہیں ہوتے؟ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشکال خود از قسم اضافات و نسب ہوتی ہیں چناں چہ مجسمات کے اشکال مثلاً وہ سطوح ہیں۔ اور سطوح کی اشکال وہ خطوط ہیں جن کا از قسم اضافات و نسبت ہونا ابھی واضح ہوا اور یہی وجہ ہے کہ اضافات و اشکال میں باہم ارتباط ہے یعنی اضافتیں اور نسبتیں اشکال ہی کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں، ذو شکل کے ساتھ متعلق نہیں ہوتیں۔

الغرض، جیسا سنا ہوگا کسی کا قول ہے ~

کند ہم جنس باہم جنس پرواز
کبوتر با کبوتر باز با باز

ایسا ہی یہاں بھی تجانس ضرور ہے۔ مگر جیسا آدمی سے آدمی پیدا ہوتا ہے ایسے ہی نسبتوں سے نسبتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اگر کسی کے بیٹے کے بیٹا پیدا ہو تو پھر وہ بیٹا باپ کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے اُس کو بیٹا نہیں کہہ سکتے جیسا کہ اس حیثیت سے کہ وہ کسی اور سے پیدا ہوا ہے، بیٹا تھا اور اس حیثیت سے اُس کو باپ نہیں کہہ سکتے۔ ایسا ہی اگر کسی نسبت سے اور کوئی نسبت پیدا ہو تو پھر نسبت اول، طرفِ نسبت یعنی منسوب الیہ یا منسوب ہو جائے گی اور نسبت نہ کہلائے گی اور بایں اعتبار کہ طرفِ نسبت ہے قابلیتِ انقسام اُس میں آجائے گی اور بایں اعتبار کہ وہ نسبت تھی ہرگز موردِ انقسام نہ ہو سکے گی۔ اس لیے مثل سطح و خط کہ قطعِ نظر اعتبار انتہائے مشار الیہ سے جو اصل سطح و خط ہے اور طرح سے دیکھیے تو لاریب سطح و خط قابلِ انقسام ہیں۔ وجہ یہی ہے کہ اس وقت سطح و خط خود نسبت نہیں رہتی، منسوب الیہ یا منسوب بن جاتے ہیں۔

مگر ہماری غرض اس تطویل سے یہ ہے کہ نسبت باعتبار اصل قابل انقسام نہیں اس لیے نسبت میں اُس کی نسبت ہونے کے وقت ہرگز انقسام نہ ہوگا۔ علی ہذا القیاس نسبت باعتبار اصل ہرگز قابلِ انطباع وانعکاس نہیں کیوں کہ اس اعتبار سے وہ آلۂ ظہور ہے، خود ظاہر نہیں۔ آلۂ انعکاس ہے، خود منعکس نہیں۔ آلۂ انطباع ہے، خود منطبع نہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

اب جب نسبت باعتبار انتساب قابل انقسام وانطباع نہ ہوئی تو پھر نسبت میں دونوں قسم کا تکثر باعتبار انتساب متصور نہ ہوگا۔ نہ تکثر انقسامی، نہ تکثر انطباعی، جسے تکثر انعکاسی اور تکثر ظہور بھی کہیں، تو بجا

ہے ؛ بلکہ خود جزئیتِ انعکاسی اور انقسامی کا مدار اسی نسبت پر ہے۔ جزئی انعکاسی میں کسی مظہر معین اور خاص کے ساتھ کلی انعکاسی یعنی کسی قسم کی حد اور شکل کو اختصاص حاصل ہوتا ہے اور اسی کو جزئیتِ انعکاسی کہتے ہیں۔ اور جزئی انقسامی میں کلی انقسامی یعنی مقسم اور کل کو کسی خاص ماہیت یعنی خاص شکل کے ساتھ اختصاص حاصل ہو جاتا ہے اور اسی کو جزئیتِ انقسامی کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس اختصاص میں بجز نسبت اور کیا ہوتا ہے؟

اور اس تقریر سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جزئیتِ انقسامی اور جزئیتِ انطباعی دونوں ساتھ ساتھ رہتی ہیں۔ کلی انقسامی یعنی مقسم اور کلی انطباعی یعنی شکل جو ہماری اصطلاح میں ماہیت کہلاتی ہے۔ جب دونوں ملتی ہیں تو دونوں اپنی اپنی طرح کی جزئی ہو جاتی ہیں۔ کلی انقسامی اس ملاقات کے باعث جزئی انقسامی بن جاتی ہے اور کلی انطباعی اس اتصال کے سبب جزئی انطباعی بن جاتی ہے۔ مگر اصل منشا اِس کا وہی نسبتِ فیما بین ہے۔

جزئی حقیقی نسبت ہے

اس لیے نسبت میں دونوں طرح کا تکثر اور تعدد نہ ہو گا ؛ بلکہ جزئی اصلی وہی نسبت سمجھی جائے گی۔ اور باقی جزئیات بہ وجہ فیضِ نسبت جزئی کہلائیں گی۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نسبت میں دونوں قسم کا تکثر ممکن نہیں، تو لاجرم نسبتِ اولی یعنی اُس نسبت کے لیے۔ جو سب میں پہلے وجود میں آئی ہو گی۔ ایک طرف ایسی چیز ہو گی، جو قابلِ تکثر انقسامی ہو اور قابلِ تکثر انطباعی نہ ہو۔ اور ایک طرف ایسی چیز ہو گی، جو قابلِ تکثر

انطباعی ہو اور قابلِ تکثرِ انقسامی نہ ہو۔ مگر بایں وجہ کہ طرفین یعنی منسوب ومنسوب الیہ میں سے ایک میں ایک نہیں اور ایک میں ایک نہیں، تو نسبت میں دونوں نہ ہوں گے۔

نسبت میں دونوں تکثروں کے ہونے نہ ہونے کی وجہ تو مفصل معلوم ہو گئی۔ پر یہ بات قابلِ استفسار ہے کہ دونوں باتیں کیوں ہوں گی اور کیوں نہ ہوں گی؟ اس لیے یہ گذارش ہے کہ نسبت کا وجود اُن دونوں کے وجود پر موقوف ہے۔ نسبت کے وجود کی اصل وہی دونوں ہوتے ہیں۔ ان ہی کے وجود سے نسبت کا وجود ہوتا ہے۔ اس لیے جو بات وہاں ہو گی، یہاں ضرور ہی ہو گی۔ اور یہ ایسی بات ہے جیسے خطِ فاصل بین النور والظلمت میں باوجود عدمِ انقسام ایک طرف نور ہے، تو ایک طرف ظلمت ہے اور یہ کیوں؟ اس لیے ہے کہ اِس کا وجود، نور اور ظلمت کے وجود سے نکلا ہے۔ مگر چوں کہ بہ لحاظِ نسبت نہ تکثرِ انطباعی کی گنجائش ہوتی ہے، نہ تکثرِ انقسامی کی وسعت، تو اخیر نسبت میں دونوں۔۔۔

تَمَّتْ

در اثباتِ حیاتِ بابرکاتِ سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والتحیات

تالیف

حجۃ الاسلام آیۃ من آیاتِ اللہ حضرۃ مولانا محمد قاسم نانوتوی

نوراللہ مرقدہٗ المتوفی ۱۲۹۷ھ

تصنیف لطیف

حجۃ اللہ حجۃ الاسلام، آیت من آیات اللہ، رئیس المتکلمین

استاذ الاساتذہ، منبع الحکمۃ و معدن العلوم

حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب نور اللہ

ضریحہ، و برد مضجعہ (بانی دار العلوم دیوبند)

مقالاتِ حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

جلد 1

حضرت حجۃ الاسلام
رحمہ اللہ کی سوانح پر
مشتمل اہم مضامین و
مقالات

جلد 2

اسرارِ قرآنی
انتباہ المؤمنین
تحذیر الناس
مناظرۂ عجیبہ
تصفیۃ العقائد
انتصار الاسلام

جلد 3

آبِ حیات

جلد 4

تحفہ لحمیہ
مصابیح التراویح
الحق الصریح
فی اثبات التراویح
توثیق الکلام
فی الانصات خلف الامام

جلد 5

الدلیل المحکم مع شرح
اسرار الطہارۃ
افاداتِ قاسمیہ
اجوبۃ الکاملۃ
لطائفِ قاسمیہ

جلد 6

اجوبہ اربعین

جلد 7

ہدیۃ الشیعہ

جلد 8

تقریر دلپذیر

جلد 9

قصائدِ قاسمی
فیوضِ قاسمیہ
روداد چندہ بلقان
حجۃ الاسلام

جلد 10

گفتگوئے مذہبی
(میلہ خدا شناسی)
مباحثہ شاہجہان پور
جوابِ ترکی بترکی
براہین قاسمیہ

جلد 11

قبلہ نما
تنویر النبراس
الحظ المقسوم
من قاسم العلوم

جلد 12

فرائد قاسمیہ
فتویٰ متعلق
دینی تعلیم پر اُجرت

جلد 13

مکتوبِ گرامی
مضامین و مکتوب الیہ
''انوار النجوم''
اُردو ترجمہ قاسم العلوم
مکتوبِ اوّل
تخلیق کائنات سے
پہلے اللہ کہاں تھا؟
یعنی مکتوبِ دوم

جلد 14

مکتوبِ سوم
مکتوبِ چہارم
مکتوبِ پنجم

جلد 15

مکتوبِ ششم
مکتوبِ ہفتم
مکتوبِ ہشتم

جلد 16

مکتوبِ نہم
مکتوبِ دہم
مکتوبِ یازدہم
مباحثہ سفر رُڑکی

جلد 17

جمالِ قاسمی
مکتوباتِ قاسمی
(متعلق اسرار الطہارۃ)
حضرت نانوتوی رحمہ اللہ
کے علم و فضل اور
حالات و واقعات پر
متفرق مضامین
حکمتِ قاسمیہ
سند حدیث (عربی)
علمی خدمات